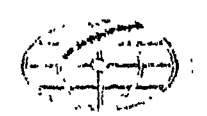
د. رجب بودبوس

فلسفة الفلسفة

الجزء الثاني مباحث الفلسفة



الدار الجماهيرية
للنشر والتوزيع والإعلان

فلسفة الفلسفة

الجـزء الثاني

مباحث الفلسفة

الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان
سرت: ص.ب. 921 ـ مبرق: 30098 مطبوعات ـ ناسوخ: 62100 ـ 054
الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى

الطبعة الأولى: الحرث 1424 ميلادية

رقم الإيداع: 2045 / 1424 ميلادية ـ دار الكتب الوطنية ـ بنغازي

محتويات الجزء الثاني

الباب الثالث

مباحث الفلسفة

1

مبحث الطبيعة

لا شك أن الطبيعة هي أول ما يجذب انتباهنا، ويستأثر باهتمامنا، فهي كل ما يحيط بنا من أشياء وكائنات، وأول ما تقع عليه حواسنا وأول ما نلاحظه من ظواهر. ولهذا فقد توجه العقل الإنساني، أولاً وقبل النظر في نفسه، نحو العالم الخارجي، أي نحو الطبيعة ودراستها، والتأمّل في ظواهرها ومظاهرها، محاولاً فهم بيئته.

الوعي يولد محمولاً على الأشياء، هكذا الوعي الإنساني ولد محمولاً على الطبيعة، إنه الوعي مندمجاً.

لقد أشرنا، في موضع سابق، إلى أن فلاسفة اليونان الأوائل، وأيضاً غيرهم، لم يدركوا الطبيعة متميّزة عن الوجود، ولا الوجود متميّزاً عن الطبيعة، ذلك أن التمييز بين الطبيعة وبين الوجود لم يكن مطروحاً وليس ممكناً للوعي المندمج، لأن إدراك الوجود يعني وعي الوعي

بذاته، أي متميّزاً، وعلى هذا كانت النظرات الفلسفية الأولى تدور حول المحسوسات، أي مجموع الأشياء والظواهر والكائنات التي نسميها العالم، والتي تدركها حواسنا ونلاحظ ما يطرأ عليها من تغيّر وفساد. . .

ولهذا كان هدف الفلسفة في هذه المرحلة من طفولة الفكر معرفة:

- مع ما يطرأ من تغيّر وفساد، تكوّن وانحلال، هل ثمة عنصر أو عناصر تبقى لا يلحقها التغير والفساد؟.
- ما هي هذه المادة أو هذا العنصر؟.
- هل هي كثرة مواد أو عناصر أم وحدة؟.
- هل الطبيعة وحدة تتجلّى في أشكال مختلفة ومتعددة كما تبدو للحس؟.
- هل ثمة نظام قانون ثابت وراء التغير أم هو اللانظام اللاقانون؟.

هكذا نجد طاليس يبحث في الطبيعة حين يفسر الوجود ويبحث في الوجود حين يفسر الطبيعة، الماء الذي قال به ليس عاملاً طبيعياً فقط بل يراه أصل الوجود أيضاً. وحين

يذهب انكسمندر إلى أن الهواء أصل الوجود فإنه به يفسر الطبيعة أيضاً، وكذلك الحال عند هيروقليدس الذي يفسر الوجود والطبيعة عندما يُرجع أصل كل شيء إلى النار، بينما يرى ديمقريطس أن الذرّات هي أصل الوجود والطبيعة.

بعضهم يُرجع أصل الطبيعة إلى عامل واحد: الماء أو الهواء أو النار وبعضهم يُرجعه إلى كثرة عناصر مثل ذرّات ديمقريطس، وعناصر انبادوقليدس الأربعة، بعضهم يقول بالثبات وراء المتغيرات، وآخر يذهب إلى التغير المستمر وعدم الثبات، الفيتاغوريون يقولون بوحدة العالم والثبات، العدد أساس العالم وروحه، والأشياء ليست إلاّ أعداداً محسوسة، وكما أن العدد روح الأشياء فإن الوحدة روح العدد، بينما يفسر أنبادوقليدس العالم بإرجاعه إلى عناصر أربعة تتجمع حول مبدأ المحبة وتتنافر وفق مبدأ الكراهية.

لقد شغلت بعضهم محاولة معرفة ما هي المادة أو المواد أو العناصر التي يرجع إليها أصل الكون، أو الهيولي، أو المادة الأولى، فلم ينتبهوا إلى هل ثمة نظام أو قانون يحكم التكوّن والفساد. أمّا بعضهم الآخر، مثل الفيتاغوريين، فقد شغلهم في الدرجة الأولى النظام الذي

يسود العالم، رغم ما يبدو من تحوّل وتغيّر، وبالتالي غلب عليهم التوجه نحو الرياضيات.

لكن الوجود والطبيعة ظلاّ في هوية، ولم تبدأ بوادر التمييز إلاّ في أعمال أرسطو الذي بحث ظواهر الطبيعة كظواهر طبيعية يمكن إدراكها وملاحظتها بالحواس، وبحث أموراً أخرى كالعلل الأولى متميّزة عنها لا يمكن إلاّ تعقلها، بوادر تمييز في الموضوع وفي المنهج.

صحيح أن السوفسطائيين نظروا إلى الطبيعة في مقابل القانون على أن القانون قهر في مقابل الطبيعة التي هي طبع، لكن الطبيعة لا زالت تعني الوجود، وما يجعل القانون قهراً أنه تدخل فيما هو طبيعي.

التمييز الواضح والصريح بدأ عندما أراد اندرينيكوس دورودس في القرن الأول ق.المسيح ـ حسب ما اتفق عليه أغلب مؤرخي الفلسفة ـ تصنيف أعمال أرسطو، لقد صنف أولاً أعمال أرسطو فيما يتعلق بالطبيعة، ولكنه وجد موضوعات ومباحث لا تدخل ضمن هذا التصنيف، فصنفها على أنها ما بعد الطبيعة، أو بدقة أكثر ما بعد الأعمال المتعلقة بالطبيعة، ومن هنا ظهر مصطلح ما بعد الطبيعة ـ ميتافيزيقا ـ لكن ظهور المصطلح لا يعني أن

مدلوله أو محتواه لم يكن موجوداً، لقد سماه أرسطو علم العلل الأولى أو الإلهيات كما عرفه المسلمون، بينما جمع فلسفته في الطبيعة في كتابه علم الطبيعة، إذن التمييز بين الطبيعة وما بعد الطبيعة سبق ظهور المصطلح، لقد سار الفلاسفة بعد ذلك على هذا التمييز في النظر بين الطبيعة، والتي تعني المحسوسات وظواهرها، وبين العلم الكُلّي أو العلم الإلهي أو الميتافيزيقا، أو علم العلل الأولى، لكن هذا التمييز ظل في إطار الفلسفة التي تعنى بالاثنين: بالطبيعة وبما بعد الطبيعة، وظلت الفلسفة أم العلوم.

هذا التمييز كان واضحاً عند الفلاسفة المسلمين مما أدى إلى ازدهار البحث في الطبيعة، لكن فلاسفة العصور الوسطى المسيحية نظروا إلى الطبيعة كمقابل للإرادة، فأهملوا البحث في علم الطبيعة بسبب غلبة الروح الدينية والتفسير الديني، واحتكار الكنيسة لأي تفسير، وبسبب نظرتهم إلى الطبيعة كمقابل للإرادة وانحيازهم للإرادة لكي تكون المعجزات ممكنة على حساب النظر في قوانين الطبيعة، وبسبب أن العلاقة بين الله والإنسان طغت على اهتمامات الفلاسفة بالطبيعة وظواهرها. إن المسيحية تقوم على خوارق مثل تجسيد الله في الإنسان (المسيح) لا يستقيم معها لا البحث العلمي ولا الفلسفي، لكن على غير

هذا، كانت العصور الوسطى الإسلامية التي عرفت ازدهاراً في البحث العلمي الطبيعي، كما في الفلسفة، حققت تقدماً معتبراً، وأسست المنهج العلمي، عقلانية الإسلام وما أتاحه من حرية النظر، خاصة في كل ما هو طبيعي، كان لها فضل كبير في هذا، أضف إلى ذلك عدم وجود مؤسسة دينية تحتكر المعرفة.

لقد استمر الحال في أوروبا على هذا النحو من سيطرة المؤسسة الكنيسية وانشغالها باللاهوت مما أدى إلى إهمال مبحث الطبيعة، إن الكنيسة تنظر إلى الحياة وإلى الإنسان برغباته وشهواته نظرة احتقار، الحقيقة ليس في هذه الحياة، لكنها في حياة أخرى، مما رتّب إهمال البحث في الحياة وفي الطبيعة باعتبار أنه لا جدوى منه، استمر الحال على هذا المنوال حتى عصر النهضة، وتحرر العقل من سيطرة الكنيسة ودوقماها، وتحت تأثير الفلسفة والفلاسفة العرب وعن طريقهم أولاً اتصل الأوروبيون بالفلسفة القديمة، فانبعثت باهتماماتها وخاصة في مسألة الطبيعة، لتضع حدّاً لاحتقار الطبيعة وإهمال البحث فيها، فوجه فلاسفة مثل جاليليو، كبلر، برونو، وغيرهم، أنظارهم نحو الكون، نحو العالم، نحو الطبيعة من جديد.

لقد ساد التقابل بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي

في القرن الثامن عشر، القانون الوضعي هو مِن وضع الإنسان، أما القانون الطبيعي فهو ما يحكم الطبيعة بما فيها الإنسان، وكان الانحياز في الغالب للقانون الطبيعي، الذي تدخُل الإنسان لا يؤدي إلاّ إلى اختلال حسن سيره، إنها مرحلة، إلى حد ما، تَأْلِيه الطبيعة ربما ردة فعل لاحتقارها في عهد الكنيسة.

لكن ظلت فلسفة الطبيعة أو مبحث الطبيعة مندمجاً مع العلم الطبيعي، وظل الفلاسفة معنيين بالعلم الطبيعي والفلسفي معاً، حتى أيام ديكارت وولف ونيوتن. وذلك حتى عام 1770 افرنجي، حين ظهر كتاب البارون دولباخ «نظام الطبيعة»، ثم جاء كانْت وشيلنج ليُظهرا الفرق بين فلسفة الطبيعة والفلسفة الطبيعية، لتبدأ بعد ذلك العلوم في الانفصال عن الفلسفة قاطعة شوطاً بعيداً، خاصة باعتمادها منهجاً مختلفاً قائماً على الملاحظة والتجربة وليس على مجرد البحث العقلي أو التأمل.

منذئذٍ تكرس الفصل بين علم الطبيعة والفلسفة، وصار من النادر أن يتناول فيلسوف موضوعاً من موضوعات العلوم الطبيعية كالفيزياء أو الكيمياء.. ولكن ظلت علوم أخرى على ارتباط وثيق بالفلسفة، رغم أنها تريد نفسها علوماً،

إنها ما يعرف بالعلوم الإنسانية أو الاجتماعية عموماً. ذلك لأن موضوعها الإنسان ونشاطه وحياته، وهو موضوع مشترك، يتمرّد في الحقيقة على الانصياع للمنهج العلمي.

حينئذٍ، فيما يتعلق بمبحث الطبيعة في الفلسفة، فإنه فقد كل قيمته، وأراء الفلاسفة في هذا الصدد من الطبيعيين الأوائل إلى أفلاطون ورسالته في الطبيعة المسماة تيمايس، وأرسطو، ونظريات الفلاسفة الإسلاميين العلمية، حتى المثالية الألمانية التي جعلت في بداية القرن التاسع عشر مبحث الطبيعة قسماً من فلسفاتهم يقابل المنطق وعلم الروح، لم تعد لها قيمة إلا تاريخية، لقد صار من غير الممكن تحول فيلسوف إلى عالم طبيعي، ليس لسبب آخر غير أن العلوم تفرعت تفرعاً هائلاً، وتراكمت المعرفة بشكل تستحيل على عقل واحد، وصار التخصص يستدعي التخصص، بينما الفلسفة بحث شامل، وجهة نظر كلية، من ينشغل بها لا يجد ضرورة للتحول منها إلى تخصص محدود جزئي.

لكن بالمقابل، ليس من المستغرب أو النادر أن عالماً في العلوم الطبيعية يتحول إلى فيلسوف، والأمثلة عديدة، عندما يصل في أبحاثه في تخصصه إلى ما يستوجب تجاوز إطار العلم، إطار تخصصه ومنهجه المبني على الملاحظة

والتجربة، ويرى لزاماً عليه الخروج من النظرة العلمية، الضيقة بحكم التخصص، ليدخل في إطار النظرة الشاملة الكلية.

مثلاً لذلك مصطلح الطبيعة مشترك المعاني، غامض جداً مما دعا بعض علماء الطبيعة في القرن السابع عشر إلى تجنب استعماله. العالم في تخصصه يمكن مواصلة البحث دون الاهتمام بما هي الطبيعة التي علمه يتناول جزءاً منها موضوعه محدد، منهجه يقدم له العيني والمحسوس: إنه يعرف ما هي الفيزياء أو الكيمياء أو الفسيولوجي. لكنه إذا أراد معرفة «الطبيعة» التي هي فيزياء وكيمياء.. فإن منهجه ومفهومه لتخصصه لن يكونا له عوناً.. لا مفر من التوجه إلى الفلسفة.

كما يمكنه أن يجري تجاربه آمناً مطمئناً واثقاً ما دام لا يتعدى إطاره. فإذا ما عَنَى له السؤال: على ماذا تتأسس تجاربي؟ كيف لي أن أكون واثقاً من أن موضوع تجربتي هو هو لم يتغير في غفلة مني؟ كيف لي التعميم استناداً فقط إلى ما أصل إليه من تجارب جزئية؟.

هذه الأسئلة لن تجيب عليها التجربة، لا مفّر من اللجوء إلى الفلسفة.

2

مبحث ما بعد الطبيعة

ـ الأصل الاشتقاقي للمصطلح :

يكاد مؤرخو الفلسفة يُجمعون على أن الأصل الاشتقاقي لهذا المصطلح يرجع إلى أنه حينما جرت تصنيفات مؤلفات أرسطو، على يد اندرينيكوس دورودس، في القرن الأول قبل المسيح، وبعد الانتهاء من تصنيف ما يتعلق بفلسفة الطبيعة، بقيت مجموعة من الأبحاث لم يتمكن المصنف من تحديد هوية موضوعاتها بدقة، ولا تدخل ضمن أبحاث فلسفة الطبيعة، فأدرجها في نهاية تصنيف أعمال أرسطو، بحيث جاءت تالية على فلسفة الطبيعة، وبهذا صارت الإشارة إليها بما بعد فلسفة الطبيعة أو ما بعد الطبيعة.

إلا أنه، وكما سبقت الإشارة في موضع آخر، المحتوى الدال عليه مصطلح ما بعد الطبيعة تصنيفاً لما يظهر حال

الاشتقاق الاصطلاحي التصنيفي بعد وجد قبله بوقت طويل، لقد كان البحث في هذا العلم سابقاً لاسمه، فقد بحث في قضاياه الفلاسفة الأيونيون ـ نسبة إلى أيونيا ـ كما بحث فيها أفلاطون وسمى هذه المباحث الجدليات، كما بحث فيها أرسطو أيضاً وعرفت عنده بالعلم الكلي أو علم العلل الأولى، إن لما بعد الطبيعة معنى آخر غير التصنيفي تَوافَق ربما لمحض الصدفة مع الترتيب الذي أخذه في تصنيف أعمال أرسطو.

وكما أشرنا في المبحث السابق، لم يكن الحد الفاصل بين مسائل الطبيعة ومسائل ما بعد الطبيعة واضحاً وجلياً عند الفلاسفة اليونان، فقد أطلقوا اسم الطبيعيات على ما سمي بعد ذلك ما بعد الطبيعة، كما أطلق عليه فلاسفة آخرون أسماء شتى، فقد سماه الفيلسوف الألماني وولف «انطولوجيا» أو علم الموجود حقاً تمييزاً له عن الظواهر التي تدرك بالحواس، وأطلق عليه ادوارد هيرتمان حينما بحث في مسائله «ما لا يحس» كما عرف عند الفلاسفة المسلمين باسم «الإلهيات».

خصوم الميتافيزيقا:

لم يواجه مبحث من مباحث الفلسفة ما واجهه مبحث

الميتافيزيقا من عداء وإنكار من مختلف الاتجاهات الدينية والوضعية والمادية التي لا يجمع بينها إلا عداء الميتافيزيقا لأسباب تختلف فيها.

إننا نظراً لموضوع الميتافيزيقا يمكن أن نفهم موقف أهل الأديان، فالميتافيزيقا تبحث فيما يعتقدون أنهم وصلوا فيه إلى حل نهائي، ولا جدوى عندئذٍ من استمرار البحث فيه، هؤلاء ليسوا في الحقيقة ضد الميتافيزيقا من حيث موضوعها، وهم لا يستطيعون ذلك وإلاّ طعنوا في أسس عقيدتهم، ولكنهم يعتبرون الميتافيزيقا جهداً لا لزوم له لأن الدين كشف عن الحقيقة التي تبحث فيها مما يجعل استمرار البحث جهداً ضائعاً، المشكلة هنا أن هذا القول يتطلب التسليم الإيماني «بالحقيقة» في هذه الحالة حقاً لا لزوم لأي بحث ميتافيزيقي، لكن العقل قد لا يكفيه ذلك إنه يريد الوصول إلى الحقيقة بنفسه، كذلك ليست الميتافيزيقا بحثاً في وجود الله والروح فقط، إنها أشمل من ذلك بكثير، وقد نسلم إيمانياً بوجود الله، دون أن يضع هذا حداً للبحث الميتافيزيقي، ذلك لأن الميتافيزيقا هي محاولة إدراك ما وراء المعطى والمباشر والعيني والمتغير، فمجالها إذن أكثر اتساعاً مما يُعتقد عموماً.

قد يعكس عداء الميتافيزيقا عند الدينيين الخوف من أن

العقل يمكن أن يصل إلى ما لا يتفق مع الحقيقة الإيمانية، فالعقل حر وهذه الحرية لا تجعله خاضعاً لأي حقيقة قبلية، مما يعني أن الدينيين في موقفهم هذا من الميتافيزيقا يضمرون شكّاً في أن الحقيقة الإيمانية تتفق ضرورة مع الحقيقة التي يمكن أن يقود إليها البحث الميتافيزيقي، ولهذا فإن أشد الأديان عداء للميتافيزيقا، ومن ثم الفلسفة هي تلك التي تقوم على أسس شديدة، اللاّعقلانية تعتمد على الخوارق والمعجزات، بينما الأديان الأكثر عقلانية والأقل اعتماداً على الخوارق والمعجزات يمكن أن تتسامح إلى حد كبير مع الميتافيزيقا، هكذا بساطة الإسلام، الله واحد، لا يتجسد، لا تدركه الأبصار، ليس في مكان، والرسول محمد ليس إلا بشر لا يختلف إلا في أنه أوحي إليه، أتاحت للميتافيزيقا الازدهار وللفلسفة الانتشار، حتى جاء الوقت الذي صادرت فيه السياسة هذه الحرية، وقمع فيه الفقهاء انطلاق العقل جاعلين من فتاويهم سلطة دينية.

ومن العجيب أن بعض الدينيين، في موقفهم من الميتافيزيقا يستلهمون مواقف الآخرين من خصومها، غير مدركين أنهم بهذا إنما ينكرون موضوع عقيدتهم أصلاً.

الآخرون، في موقفهم المعادي، إنما ينكرون موضوع

الميتافيزيقا أساساً وليس على أنها جهد ضائع طالما أن الحقيقة قد تم التوصل إليها، كما هو موقف الدينيين، إنهم يعتبرونها خالية من المعنى، إن موضوعها كما يذهب «بيكل» في كتابه «المدنية في انجلترا» هو من صنع العقل «إن كل باحث في علم ما بعد الطبيعة إنما يبحث في أعمال عقله، ولم يكن من وراء ذلك استكشاف في أي فرع من فروع العلم» مما يعني أنه خارج العقل، الذي يصنع هذه الأفكار ويبحث فيها ليس لها وجود ولا حقيقة، والذي ينصحنا «بخنر» مؤلف كتاب «القوة والمادة» في مؤلفه «بجانب قرن يحتضر» أن نَعُدَّه مِن سقط المتاع يتوجب علينا تركه «بينما نرى علم النفس، والمنطق والجمال والأخلاق وفلسفة القانون وتاريخ الفلسفة تستحق البقاء وينبغي أن يدرسها العقل البشري، نرى ما بعد الطبيعة علماً مستحيلاً، وراء الطبيعة وراء حواسنا، يجب أن يُترك ويُعدّ مِن سقط المتاع»، كما يذهب كارناب في كتابه «مشاكل وهمية في الفلسفة» إلى أن المشاكل الميتافيزيقية عامة، ومشكلة الواقعية والمثالية خاصة، ينبغي أن تُعد مشاكل وهمية زائفة، وهو يعتمد في دعواه هذه على مبدأ قابلية التحقيق كما وضعها فتجنشتين، والذي

فحواه: «أي عبارة تكون ذات معنى إذا كانت قابلة للتحقيق» وحيث إن ما تدرسه الميتافيزيقا ـ من وجهة نظره ـ ليس له من أجوبة إلا عبارات خاوية من المعنى، أي غير قابلة للتحقيق، فإن الميتافيزيقا لا معنى لها، وهذا ما يذهب إليه جول آير أيضاً في كتابه «اللغة والحقيقة والمنطق» والذي خلاصته: «إن الميتافيزيقا مستحيلة لأن قضاياها خالية من المعنى، فالجملة لا يمكن أن يكون لها معنى بالفعل إلاّ إذا كانت هناك وسيلة يتخذها الإنسان لتعيين صحتها أو بطلانها ولكن من غير الممكن فيما تطرحه الميتافيزيقا الالتجاء إلى التجربة لحسم المشكلة، إذن ليس لها معنى».

وقد حدد موريس شيلك المعيار الذي على أساسه تميز القضية السليمة أو الصحيحة عن تلك الخالية من المعنى بأن «القضية السليمة هي التي تعبر عن وقائع موجودة في التجربة، وما عدا هذا هذا يُعَدّ لغواً».

طبق هذا المعيار على الميتافيزيقا فزُعم أنها بناء عليه خالية من المعنى: لغواً.

أما كومت فذهب بكل بساطة إلى أن الميتافيزيقا مرحلة ثانية من ثلاث مراحل تجاوزتها البشرية نحو مرحلة

الوضعية، وبالتالي وجودها ينتمي إلى مرحلة مضت ليس لها مكان في المرحلة الوضعية غير المتحف، ولنا أن نلاحظ ما في هذا التأكيد من دوقمانطيقية!.

ويوجه آخرون هجومهم على الميتافيزيقا من مدخل آخر مستغلين ما طرحه كانْت من أن عقل الإنسان مركب تركيباً يؤسف له، إنه مع شغفه بالبحث في مسائل لا تدركها حواسنا لم يستطع الكشف عن معمياتها، لذلك نصح في كتابه المسمى «نقد العقل المجرد» أن نقوم أولاً بنقد عقولنا وقوانا وقبل أن ننقد نظرياً هذا العلم، فهم لا ينكرون الميتافيزيقا ولا شغف العقل بالبحث في مسائلها، ولكنهم ينفون قدرة الإنسان على الإجابة على ما يطرحه من مشكلاتها إجابةً حاسمة، بالنسبة لهؤلاء العقل بالتأكيد قادر على طرح أسئلة ميتافيزيقية، لكنه ليس قادراً على الإجابة عليها إجابةً حاسمة تأسيساً على قدرته نفسها.

ويشيرون في برهانهم، إلى أن كانْت بَرهَنَ على أن العقل لا يعمل بشكل مؤكد إلاّ في حالة المعرفة التجريبية وفقاً لطبيعة العقل نفسها، أما بالنسبة لكل ما يتجاوز التجربة، فإن العقل يبالغ في افتراض قواه، ذلك لأن من طبيعة العقل الإرادة أكثر من الاستطاعة، نريد أكثر مما

نستطيع، لهذا تبقى للنقد المنطقي افتراضات خصبة ليست ممكنة لموضوعات ما وراء التجربة، لكن هؤلاء نسوا وتناسوا أن كانْت وقد قام بما نصح به، نقد عقولنا وقوانا، قد أثبت شرعية الميتافيزيقا بأن بيَّن في كتابه «نقد العقل النظري» كيف أن القضايا التركيبية ممكنة في الجزء الخالص من العلوم، والرياضيات، والطبيعة المحضة والميتافيزيقا.

صحيح أنهم لا ينكرون أن الأفكار والمسائل الميتافيزيقية الكبرى تفرض نفسها علينا، على فكرنا، بشكل لا يمكن تفاديه: الله.. الروح.. العالم.. لكن من غير الممكن معالجتها بطريقة حاسمة بالوسائل التي يقدمها الفكر، الفرصة، كان يمكن ان تكون ممكنة لو كانت تجريبية لكنها ليست كذلك، إذن ليس ثمة أمل للعقل أن يرتب أموره مع هذه الموضوعات، ولهذا ظلت هذه المسائل مطروحة في تاريخ الفلسفة دون إجابة حاسمة، العقل يمكنه بالتأكيد السير ما وراء هذه المشكلات وليس الوصول إلى إجابات واضحة وصريحة وحاسمة، العقل يقف، بشكل من الأشكال، وراء حدود من خلالها يفكر في الوصول إلى وجهات نظر ميتافيزيقية، ولكن ما يبدو ولأول وهلة معرفة، يتكشف على ضوء النقد وهماً نصنعه

بأنفسنا، هل نوفر هذا الجهد الضائع الذي نصرفه في الوصول إلى أوهام نعتقدها صحيحة أو حقيقة؟! جوابهم على ذلك: لا . . . لا يجدي ذلك، إذن ما الحل؟ الحل هو ان يترك العقل نفسه تأخذه المظاهر التي صنعها بنفسه تحت شكل أفكار ميتافيزيقية وعندما ينتهي إلى التعرف على حدوده ويدرك عبثية لعبته في محاولة توسيع حدوده فإنه يكشف عن جهده الخاص كجهد ضائع، إنها الطريقة الحديثة، في نظر هؤلاء، للقول: أنا أعرف أنني لا أعرف شيئاً. وضعياً هذه المعرفة ليست إلا معرفة حدود المعرفة، أن يتابع المساومات الميتافيزيقية، هذا يعني أن العقل يكشف عن نفسه كمنتهك للحدود، كحنين ظامىء إلى ما لا يمكن الوصول إليه.

عندئذٍ نجد أنفسنا في حالة «السواء» ميتافيزيقيا، كل البدائل الميتافيزيقية تكون متعادلة، لا يمكن تقريرها: الحتمية ضد اللاّحتمية، النهائي ضد اللاّنهائي المثالية ضد المادية. . . إلخ في كل هذه المسائل هناك، بالضرورة المنطقية على الأقل إمكانيتان واللتان كلاهما سوياً ذات أساس أو غير ذات أساس: لماذا الحتمية وليس اللاّحتمية؟ ولماذا اللاّحتمية وليس الحتمية؟ لماذا النهائي وليس اللاّنهائي؟ والعكس أيضاً صحيح. . . لسنا مرغمين على

القرار، ولا يجب ذلك، وليس من حقنا حالما نتعرف على الإمكانيتين: حتمية أو لا حتمية. هما انعكاس للبنية العقلية، لأن كل قرار يتضمن السقوط في الميتافيزيقا، في الدوقمانطيقية: تقرير الحتمية كتقرير اللاّحتمية، المثالية كالمادية، سقوط في الميتافيزيقية، إذن ما ينصحنا به هؤلاء هو التوقف عن أي قرار، الامتناع عن أي إجابة، لأن أي قرار، أي إجابة ستكون دوقمانطيقية وسقوطاً في الميتافيزيقا.

هذا الموقف في العمق لا يتخذ موقفاً، فمن ناحية يقرّ بأن للعقل قدرة على طرح مشكلات الميتافيزيقا والتي لا يمكن تفاديها، وإنكار ذلك لا يغير في الأمر شيئاً، أن ندير نظرنا عن المشكلات الكبرى يعني ـ لديهم ـ أن نتبع إيحاءً كلبياً مما يجعل فتجنشتين، في نظرهم، ليس في العمق إلا ديوجين الحديث، وكارناب راهب التجريبية، لكنهم يرون من ناحية أخرى أن العقل مع ذلك غير مؤهل للإجابة الحاسمة على ما يطرحه من مشكلات، عندئذٍ تتساوى كل الإجابات لأننا لا نستطيع حسمها بطريقة مؤكدة.

لماذا نفضّل الجواب المادي على المثالي؟ والعكس أيضاً صحيح، لماذا نأخذ بالحتمية ونرفض اللاّحتمية؟.

مناقشة خصوم الميتافيزيقا:

إن موقف الدينيين المعادي للميتافيزيقا يقوم على أن الحقيقة قد تم الكشف عنها، أو كشفت عن نفسها، وبالتالي يكون جهداً ضائعاً استمرار البحث فيما هو معروف مسبقاً، بالطبع انطلاق هذا الموقف من أن الإيمان يسبق التعقل يجعل عمل العقل بعد ذلك غير مُجدٍ، ليس أمامه إلا تبرير «الحقيقة»، لكن الايمان في هذه الحالة لا يرتكز على أي أساس غير نفسه، فإذا آمنت بهذا لماذا لا أؤمن بغيره؟.

ثم إذا كان ما كشف عنه «حقيقة» فلماذا نخشى محاولة العقل بحثه عنها، إذا كان ليس ثمة إلاّ «حقيقة» فإن كل الطرق ستقود إليها، فلماذا نقمع العقل ونأسر الوعي؟ ألا يشكك هذا في أن ثمة حقيقة واحدة؟! وأن الشك هذا في نفوس الدينيين أكثر ربما مما هو في نفوس الفلاسفة.

أما الموقف الآخر فإنه يرتكز عموماً على أن موضوعات الميتافيزيقا نفسها خالية من المعنى، وأنه ليس ثمة حقيقة ما وارء معطيات الحس والتجربة، وهذا لا ينكر الميتافيزيقا فقط بل الأديان أيضاً. حيث إن:

- اللجوء إلى التجربة غير ممكن في البحث الميتافيزيقي.

- الميتافيزيقا لا تعبِّر عن وقائع موجودة بالفعل في التجربة.

- الميتافيزيقا عبارات غير قابلة للتحقيق إذن لا معنى لها.

هذا من ناحية موضوعات الميتافيزيقا نفسها، لكن ثمة موقف آخر تطرقنا إليه لا ينكر موضوعات الميتافيزيقا من حيث قدرة العقل على طرح مشكلات، ولكنه ينفي قدرة العقل على الوصول لإجابات حاسمة لما طرحه، إنه لا ينكر الميتافيزيقا لكنه يرى الوصول فيها إلى رأي حاسم مستحيلاً، لأن معرفة العقل المؤكدة لا تكون إلا في حالة المعرفة التجريبية، وفي هذا الجزء يلحق بالموقف الأول.

إن أول سؤال يتبادر إلى الذهن: هل حلت الفيزيقا - بعلومها المختلفة - مشكلات الميتافيزيقا؟ إذا حدث ذلك كما في مبحث الطبيعة، يصير مشروعاً الحكم بأنه لم تعد لنا بالميتافيزيقا حاجة، إنها إذن مِن سقط المتاع، ولكن كل ما نجده ليس حل مشكلات الميتافيزيقا بل إنكارها أساساً، وهذا هروب من المشكلة وليس حلها، إن لم يكن موقفاً ميتافيزيقياً في إنكار الميتافيزيقا، فحين نذهب إلى أن «الروح» لا معنى لها أو أن الحرية كلمة خاوية من المعنى،

وأن إنكار الروح يعني المادية، وإنكار الحرية، يعني الحتمية، وهو بلا شك موقف ميتافيزيقي، أضف إلى ذلك أن الميتافيزيقا ليست فقط بحثاً في الروح أو وجود الله. . . إنها تتغلغل في حياتنا أحياناً في كل صغائرها، ألم يذهب نيتشه إلى أن الإنسان حيوان ميتافيزيقي؟! لا يخلو بحث جاد وربما كل بحث، وكل تأمل في الحياة والإنسان والعالم من الميتافيزيقا ليس ذلك بالضرورة تحت بند صريح بهذا الاسم، عندما نتحدث أو نفكر في الإنسان، في الحياة، في الكون، في الشرف، في الوطنية في المجتمع، في الدولة. . . آلسنا نستخدم أسماء كلية ليس لها من وجهة النظر الوضعية مقابل فعلي في الواقع ولا في الوقائع، فهل هي خالية من المعنى؟ كيف ذلك وهي ضرورية جداً في مفاهيمنا وتصوراتنا التي تقود سلوكنا وحياتنا ونشاطاتنا وتنظيم علاقاتنا؟ أليس إنكار البحث الميتافيزيقي في هذه الحالة يعني التسليم بمفاهيم، بتصورات. . . ميتافيزيقية قائمة لاواعية؟!.

إن إنكار الميتافيزيقا يأتي من اعتماد مصدر واحد وحيد لكل معرفة: التجربة الحسية، ومعيار واحد وحيد: الواقع، عندئذٍ كل ما لا يمكن انطباق هذا المنهج عليه يعتبر خالياً من المعنى، وكل ما لا يستجيب لهذا المعيار

يصير لغواً، ولكن أليس وراء هذا حكم له نفس قيمة الموقف الآخر، الموقف الميتافيزيقي؟.

إن هذا الحكم، من ناحية أخرى، لا يكون صادقاً إلا إذا استحال وجود أي مصدر آخر للمعرفة غير التجربة الحسية، واستحال أي معيار آخر غير الوقائع، لكنه تجريبياً لا يمكن إثبات ذلك ولا نفيه، إنه دور منطقي أن نطلب من التجربة البرهنة على نفسها كمصدر واحد وحيد للمعرفة.

مما لا شك فيه أن التجريب يوافق موضوعات معينة، هذا مقبول ومنطقي، لكن أن نرفض موضوعات أخرى ونصفها باللاّمعنى لأن دراستها غير قابلة للتجربة يحوّل المنهج التجريبي إلى منهج معياري، وبدلاً من أن الموضوع يفرض منهجه المناسب له، نجد المنهج يفرض موضوعه، ويتجاوز حدوده في إنكار ما لا يستجيب له، وهو موقف علماني - اتخاذ العلم عقيدة - وليس علمياً، إن كل ما نستطيع قوله منطقياً وعلمياً أننا لا نستطيع التحقق تجريبياً إلا مما هو محسوس وقائعي. . وما عدا ذلك لا ندري.

إن موقف منكري الميتافيزيقا قاد إلى موقف لا يقل

ميتافيزيقية، لا وجود لغير الوقائع يعني تماماً كالقول بوجود غير الوقائع ووجود ما وراء الوقائع، ذلك لأنه تجريبياً لا يمكن التحقق منه.

إذن الموقف المنطقي، عند اعتماد التجربة وسيلة المعرفة، والواقع معيارها، التوقف أو الامتناع عن إصدار حكم فيما يتجاوز حدودها، وعدم الالتزام بهذا هو ما جعل خصوم الميتافيزيقا حين تجاوزوا المجال القابل للتجربة، يصدرون أحكاماً لا علمية.

إن إنكار كل ما لا يرتد إلى وقائع يمكن التثبت منها تجريبياً قاد إلى اللاّأدرية - هيوم -، إذا كانت التجربة مصدر معرفتي الوحيد، فإنّي لا أدري إلاّ ما يأتي عن طريقها، عندئذٍ الموقف المنطقي هو: اللاّأدرية، وليس الإنكار، إن المنطقي والمقبول ممن يعتمد التجربة مصدراً والواقع معياراً للمعرفة، عندما تعترضه مشكلات ميتافيزيقية أن يجيب: لا أدري، وليس له أن ينكرها ويصدر عليها حكماً باللاّمعنى لا يستمده مما اعتمده أداةً ومعياراً.

ثم هل أسس التجربة نفسها والمعرفة التجريبية لا صلة له بالميتافيزيقية؟ من السذاجة اعتقاد ذلك، وقد قاد إنكار الميتافيزيقا إلى إنكار أهم مبادىء العلم: العلّية، منذ

الغزالي وهيوم، وضعت العِلّية موضع سؤال ـ لأسباب مختلفة بينهما ـ إننا لا نشاهد أي ارتباط ضروري بين العلّة والمعلول، بل مجرد تتابع، العِلّية ليست واقعة، إننا نشاهد الورقة تشتعل عند اقتراب عود ثقاب مشتعل، لكننا لا نشاهد «عِلّية» بينهما، هل هي لا معنى لها حسب هذا المذهب؟ وكذا قل الزمانُ عن الزمان والمكان، والهوية والقانون العلمي! إن آلاف التجارب لا تعطينا وحدها قانوناً، هل الزمان واقعة قابلة للتحقق منها تجريبياً؟ هل المكان واقعة؟ إن نسبتهما إلى المادة يجعل من هذه ما وراء المواد، مادة ميتافيزيقية، أم أنها تصورات عقلية نفرضها لكي ندرك في الزمان وفي المكان، هذه المقولات القبلية هي التي جعلت الميتافيزيقا عند، كانْت، ممكنة.

إن فشل الفيزيقا في حل مشكلات الميتافيزيقا وبدلاً من ذلك ذهبت إلى إنكارها، جعل المطلب الميتافيزيقي غير مشبع مما أدى إلى سقوط الوهم بقدرة العلوم الطبيعية على خلق نظرة متماسكة للكون والحياة، وهذا ما أدى إلى إحياء الفلسفة في القرن العشرين، لقد أعلن العدميون بدورهم ـ وغيرهم ـ موت الميتافيزيقا، كما لو أنهم هم أيضاً لم يخلقوا ميتافيزيقا جديدة.

أما الرأي الذي يذهب، لا لإنكار الميتافيزيقا وإنما إنكار الوصول فيها إلى رأي حاسم، لأن العقل قادر على طرح مشكلات أكثر من قدرته على حلها، هذا الرأي يبدو إلى حدٍّ ما معقولاً، ولكن يجب مع ذلك أن نأخذ في الاعتبار:

- أن الفلسفة بما في ذلك الميتافيزيقا، تعني طرح مشكلات وصياغة قضايا أكثر مما تعني الإجابة الحاسمة على ما تطرحه، الأساس في الفلسفة هو المشكلات المطروحة وليس حلها أو الإجابات المتوصل إليها، لو كان الوصول إلى حلٍّ حاسم شرطاً للتفلسف ما كانت الفلسفة، عندئذٍ هذا الاعتراض سيكون تحصيل الحاصل.

- أن الحلول والإجابات لا يجب أن نتوقعها على غرار الحلول والإجابات التي تقدمها العلوم الطبيعية لما تطرحه، إذ لو كان ذلك كذلك لما كانت فلسفة، ولا يعني هذا أن الميتافيزيقا لم تقدم حلولاً ولم تطرح إجابات ولم تحل معضلات، ولكن الإجابات والحلول ترتبط بالإنسان تاريخاً وحضارةً، بحياته المتغيرة والمتطورة هذا التغيير وهذا التطور هو الذي وراء عدم حسمها.

ثم هل قدمت العلوم إجابات حاسمة حتى في اختصاصها؟ هل وصلت إلى حقيقة مطلقة دائمة ثابتة؟ إنها إن ادّعت ذلك ليست علوماً، وليس المطلوب منها هذا، ألا نشاهد التغير والتطور فيها، وتكشف حقائق جديدة (مؤقتاً) وحقائق تتكشف على أنها ليست كذلك؟ فلماذا نأخذ على الميتافيزيقا ما نبيحه للعلوم؟ مع أن موضوع العلوم ـ الطبيعة ـ أكثر قابلية للجواب الحاسم من موضوع الفلسفة والميتافيزيقا وهو الإنسان والحياة ما وراء الواقع والمعطى، إذا كانت التجربة لا تقدم يقيناً مطلقاً فكيف نطلبه من الميتافيزيقا؟.

الميتافيزيقا

يمكننا النظر إلى العالم بكل مظاهره من جهتين مختلفتين:

1 ـ إحداهما أن ننظر إليه ونتفحصه من حيث أشكاله وصوره التي يتجلّى لنا فيها وعليها تقع حواسنا ويمكننا إجراء التجارب عليها، مغفلين البحث عن علله الأولى التي لا تظهر لنا مباشرة.

2 ـ والجهة الأخرى النظر في روح هذه الظواهر وعللها من غير أن نهتم بتأثيرها على حواسنا.

الجهة الأولى هي موضوع العلوم الطبيعية، والأخرى موضوع ما بعد الطبيعة، وإنكار ما بعد الطبيعة يعني أنه ليس ثمة إلا وجهة نظر واحدة.

لكل علم مدركات ومفاهيم وتصورات كعدة وآلات لازمة له، لكن هذا العلم لا يبحث في قيمتها وإنما يجدها مهيآت له وكفى، فيستخدمها ويكتفي بها، فهي موجودة: مثل الزمان، المكان، الكيف، الكم، العلة والمعلول، الحركة، القوة، الهيولي أو الصورة، وهي مدركات عقلية توصف بها الموجودات، إلاّ أن العلوم ترى أن علة الحقيقة ما هي إلاّ حقيقة أخرى، وعلة الظاهرة ظاهرة أخرى وسبب الحركة ليس إلاّ حركة أخرى، فسبب الصوت حركة الهواء، وليس ذلك السبب إلاّ حالة لسبب آخر، عندئذٍ تسلسل الأسباب يقود إلى ما لا نهاية، لقد بحث العلماء في الظواهر المتنوعة كلٍ في فرعه الخاص، ونظروا في أشكال المادة وتغيراتها كما تتراءى لهم، ولم ينظروا في ما هي المادة ولا لم كانت كذلك، وإنما وجهوا كل اهتمامهم نحو معرفة كيفيتها، فكانت دائرة علومهم مقصورة على الأشياء المتناهية والتي أساسها التجربة والملاحظة والاختبار.

لكن عقل الإنسان لا يقنع بهذا، وهو الشغوف بالبحث

وحب المعرفة فتساءل عما إذا لم يكن وراء هذه الظواهر الزائلة للحياة المادية، قوة خفية أزلية أبدية هي للعالم كالإرادة فينا عندما نعمل عملاً أو نتحرك بإرادتنا حركة، شيء مطلق لا يحده حد، وليست له نهاية، هل تسلسل الأسباب إلى ما لا نهاية أم ثمة علة تنتهي إليها؟ هي علة الموجودات وهي ما تسمى ديناً «الله»؟ لهذا كانت الحاجة ماسة إلى علم يبحث في هذه المدركات المتقدمة التي تنتفع بها العلوم الأخرى ولا ترى أنها في حاجة إلى شرح وتفسير، أو أن شرحها وتفسيرها يخرج من دائرة العلوم الطبيعية، هذا العلم هو الميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة.

وهو لا يبحث في حقائق العالم المادي كما يتجلّى لنا ولحواسنا وإنما يبحث مثلاً في الحواس نفسها من حيث مقدار الثقة في إدراكها، كما يبحث في علة الأشياء وعلة العلل، ولا يكتفي بالحقائق حسبما يوضحها الحس المشترك وحده بل يطلب الشيء المجهول الذي قامت عليه العلوم الأخرى من غير أن تبحث فيه، هذا العلم غرضه الوصول إلى ما وراء هذه الظواهر الطبيعية، غير قانع بمعرفة الأشياء التي قد تظهر لنا على غير حقيقتها، إذ مَن يُدرينا أن ما يظهر من الشيء هي حقيقته؟.

وإن شئنا يمكننا أن نقول إن هذا العلم يحاول الوقوف على المحرك الخفي لهذا العالم، ويتوق إلى اختراق هذا العماء ليحس بنبضه.

إن هذا الشوق لإدراك هذه القوة أو القوى الخفية المجهولة، هو الذي أدى بالسذج إلى نسج الخرافات والأوهام والأساطير، والأسطورة تعني منع التساؤل، إنها كما يقول هيجل «تعبير عن عجز الفكر الذي لا يستطيع أن يقيم ذاته على نحو مستقل». إن إنكار مبحث الميتافيزيقا يعني فسح المجال للأسطورة والخرافة، ألا نجد أحياناً أكبر علماء الطبيعة أكثرهم فريسة للخرافة والأوهام؟ هذا الشوق إلى المعرفة هو الذي حمل الفلاسفة على البحث عما وراء الطبيعة، فعلم ما بعد الطبيعة هو علم «واجب الوجود» علم «البحث عن العلة الأولى للأشياء» وهو بالتالي فرع من الفلسفة ينظر في أوسع المسائل مجالاً للبحث الفلسفي.

هل سيحقق علم ما بعد الطبيعة هدفه يوماً ما؟ أم أنه سيظل صاغراً متسوّلاً متلهّفاً أمام ساحة تلك القوى الخفية الكبرى، تجذبه ويتحرق إليها ولا يستطيع أن يطأ حماها عاجزاً إلاّ عن تخيل ما فيها، محارباً الصعاب التي تعترضه

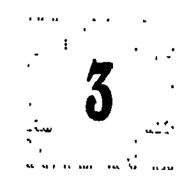
في سبيل كشف النقاب عن ألغازها؟ هل يستطيع العقل البشري أن يجد لهذه المسائل حلاً مرضياً ودائماً، أم أنه سوف يظهر له أن البحث فيها مستحيل فيدرك حدوده؟ أم أنه لا هذا ولا ذاك: لا يصل إلى حل يطمئن إليه تماماً ولو كان إنكار الميتافيزيقا ولا يطمئن تماماً إلى استحالة الوصول إلى حل؟.

كل هذه الأسئلة لا زالت تؤرق الفلاسفة، وكل إجابة تغوص بهم في رمال الميتافيزيقا المتحركة، إن العالِم يصل إلى حقائق يطمئن إليها، ولو إلى حين وهو إلى حدٍ ما مطمئن إلى أنه بإمكانه الوصول إلى ذلك، أما الفيلسوف فلا يطمئن تماماً إلى ما يصل إليه، وليس مطمئناً إلى أنه لن يصل إليه، هذا التوتر هو جوهر فلسفة ما بعد الطبيعة، وربما محاولة التخلص منه هي التي وراء إنكار الميتافيزيقا.

قد تبدو الميتافيزيقا عند البعض كما عبر فولتير «بستان يرتاض فيه العقل، وإنه لألذّ من الهندسة فلا نعاني فيه ما نعانيه من الحساب والقياس، بل فيه نحلم حلماً لذيذاً» وقد تبدو عند البعض الآخر شوقاً جارفاً وظمأً لا يروى، وتوتراً لا ينحل، واستحالة، ومع ذلك رغم ما يبدو من

استحالة، إلاّ أن هذه الاستحالة نفسها هي التي تثير العقل وتُحفّزه للتحدي.

وعليه، رغم ما وُجّه من نقد للميتافيزيقا وتسفيه، وإعلانات موتها، أحياناً على يد فلاسفة مثل الوضعية المنطقية وغيرها رغم ظهور الاستحالة بالوصول النهائي إلى حل حاسم في مسائلها، إلا أن هذه الصعوبات، هذه الاستحالة نفسها تثير العقل وتُحفّزه، لا للتخلي، ولكن للغوص أعمق فأعمق، بل إن الذين هاجموا الفلسفة وانتقدوا الميتافيزيقا أنفسهم جرفهم تيار البحث الميتافيزيقي حيث لا يدرون. . . وهذا هو الأسوأ.



فلسفة الإنسان

- علم النفس.
- علم المنطق.
- فلسفة الجمال.

ـ فلسفة الإنسان تعنى بالبحث في الإنسان من حيث وبما هو إنسان ليس في جماعة، كما ليس متفرداً، إنها تنظر في الإنسان مجرداً، ليس ما قبل الاجتماع وليس في حالة التفرد، ولكن بما يكون إنساناً بغض النظر عن الاجتماع والتفرد، الإنسان بهذا المعنى ليس فرداً وليس جماعة وعلى هذا النحو يكون علم النفس وعلم المنطق وعلم الجمال، من هذه النظرة مباحث فلسفية، بغض النظر عن العلوم التي تدرس نفس الموضوعات وإن كان من زوايا مختلفة بمناهج مختلفة ومعطيات مختلفة.

ـ علم النفس:

لم يظهر مصطلح علم النفس أو بسيكولوجي إلا في أواخر القرن السادس عشر افرنجي، لكن البحث في «علم النفس» أو في نفس الإنسان لم ينتظر اشتقاق مصطلح يدل عليه، فقد قال سقراط «إعرف نفسك» وبحث أفلاطون في النفس وقسمها إلى ثلاث: النفس العاقلة والنفس الغضبية والنفس الشهوية، وإن النفس السوية هي التي تقود فيها النفس العاقلة النفس الغضبية والنفس الشهوية، بل تعدى مجال النفس ليطبق تقسيمه للنفس على المجتمع: النفس العاقلة يمثلها الفلاسفة، النفس الغضبية يمثلها الجند، النفس الشهوية يمثلها العوام، كما ألّف أرسطو كتاباً يحتوي على ثلاث مقالات عنوانه «في النفس» بحث فيه القوة العقلية للإنسان، وبحث ابن سينا وغيره من الفلاسفة العرب موضوع النفس، إلى أن وجه الفيلسوف الفرنسي ديكارت هذا العلم وجهة جديدة بمقولته: أنا أشك والشك تفكير، إذن أنا أفكر فأنا موجود.

هذا العلم يستقي منابعه إما من الملاحظة التي يقوم بها الباحث لأعمال عقله، فيتأمل في ذاته وفي أحواله، وإما من التجارب والملاحظات التي تجري على الغير، وقد ألّف الفيلسوف الانجليزي جون لوك رسالة في العقل البشري بحث فيها الإدراك الغريزي بالحس باطناً وظاهراً، وخلص إلى أن العقل صفحة بيضاء تدخل عليها التجارب من أبواب الحس المختلفة فتترك فيها نقوشاً وأثراً وهذا يعني أنه ليس ثمة أفكار فطرية في عقل الإنسان، مما أدى إلى إدخال مشكلة المعرفة في دائرة علم النفس.

إن طريقة البحث ومنهجه قادت إلى تناقض في الموقف من النفس، المنهج التجريبي، وحيث إنه بالتجربة لا يمكن الوصول إلاّ إلى الظواهر المحسوسة، أنكر وجود ما وراء هذه الظواهر أي أنكر «النفس» واختزلها في المظاهر المدركة حسياً وتجريبياً، أما منهج التأمل الباطني في النفس فإنه يذهب، على العكس، إلى أن ثمة ما وراء لا يمكن للتجربة الوصول إليه، إنه يتملص من كل تجريب وإنكاره لا يعني إلاّ عجز التجربة عن إدراكه.

هكذا إذن تحدد موقفين عموماً من «النفس»: الموقف التجريبي بكل تفرعاته، الذي ينكر وجود نفس أو روح

ويستبعدها من أبحاثه، ويقتصر على دراسة الأحوال والنشاطات النفسية للإنسان القابلة لإجراء التجارب والملاحظة الحسية، والموقف التأملي الذي يرى أن الأحوال والنشاطات النفسية ليست إلا ظواهر للنفس الإنسانية.

لكن علم النفس لم يُعانِ هذا الانقسام فقط، بل أيضاً في داخل الموقف التجريبي (العلمي) تعددت التفسيرات وتعددت العلوم التي ينظر كل منها للموضوع من زاوية مختلفة، وهذا ربما طبيعي عندما يكون الاعتماد المطلق على التجربة من ناحية وإنكار وجود ما وراء التجربة من ناحية أخرى، وحيث إن التجربة يمكن أن تقدم عن الشيء الواحد انطباعات مختلفة وصور متعددة، حسبما نطلبه منها، خاصة عندما لا يعترف أصلاً بوجود «الشيء الواحد» الذي تتناوله التجربة، عندئذٍ من الطبيعي أن تفقد التجارب وحدة تماسكها، ويصبح كل علم يدّعي أن ما يقدمه هو «علم نفس»، حينئذٍ صار هذا العلم جامعاً دراسات مختلفة من منطلقات مختلفة.. ولم لا نقول فروعاً عدة، بل حتى علوماً عدة صار كل منها يقدم «النفس» من زاوية ومنطلق معين، مثلاً:

1 ـ الكائنات الحية، وخصوصاً الإنسان، له طرق سلوك

واستجابة للانطباعات التي تصله، وله قدرة على تغيير الاستجابة بواسطة التجربة، الاستجابة الفاشلة تُستبدل باستجابة ناجحة، دراسة هذا الموضوع تعطينا علم نفس الاستجابة والذي هو دراسة هذا السلوك الذي يستبدل تجريبياً الاستجابة الفاشلة باستجابة ناجحة.

2 ـ أما من حيث إن كل إنسان يعي بعض أفكاره وانفعالاته وعواطفه واتجاهاته ودوافعه وأفعاله، والتي يعتبرها أسس نفسها، ويتمثل الآخرين على أن لهم نفس الوعي، فإن دراسة هذا الموضوع تقدم لنا علم نفس الوعي.

3 ـ لكن ثمة اتجاه آخر يرى أن حياة الإنسان النفسية ليست كلها واعية وإن كان الإنسان يسلك، ويتصرف ويقرر، اعتقاداً منه، بوعي، إلا أن هناك دوافع أسباب، عواطف. . . لا واعية ـ أو غير واعٍ بها ـ هي التي تقود سلوكه وتحدد إلى حد كبير وجهة قراراته وأفعاله، عندئذٍ ما يبدو لنا غير قابل للتفسير في سلوك الإنسان يرجع إلى عوامل ودوافع غير واعية. إن الحياة النفسية الواعية أضيق من مجال اللاوعي، وهذا ما يتناوله علم النفس اللاّوعي.

4 ـ أما إذا أخذنا حالات خاصة على أن لها نفسيات خاصة فإن مجموع الأحوال والاستعدادات النفسية التي تميز هذه الخصوصية ودراستها تمثل علوم نفس خاصة مثل علم نفس الفنان أو علم نفس رجل السياسة. . .

5 ـ وإذا أردنا إجراء مقارنة بسيكولوجية بين كائنات مختلفة أو مجموعة من الكائنات مثل بسيكولوجيا المقارنة بين الشعوب، الطبقات، المهن، فإن هذا يختص به علم النفس المقارن.

6 ـ أما علم النفس الفردي فهو دراسة الاختلافات البسيكولوجية التي تميز الأفراد خاصة فيما يتعلق بتكون الطباع.

7 ـ وفي الحالات المرضية فإن علم النفس يُعنى بدراسة الوظائف النفسية بواسطة ملاحظة الاختلال الذي يطرأ عليها عند المرض كالعصاب مثلاً، وعلم النفس هنا هو علم النفس المرضي.

8 ـ أما علم النفس الفسيولوجي فيرى أن ما يُدعى نفساً ليس إلا وظائف الأعضاء، ويعني هذا أن النفس تتوقف على الفسيولوجي فهو إذن دراسة الجهاز العصبي ووظائف الأعضاء عند الإنسان، عندئذٍ

المرض النفسي ليس إلا اختلال يطرأ على وظائف الأعضاء.

9 ـ وإذا أخذنا الإنسان اجتماعياً فإن علم النفس الاجتماعي يهتم بدراسة الظواهر النفسية على مستوى المجتمع، سواء في حالته السوية كالإرادة الجماعية، الوعي الجماعي، القيادة، الانقياد...

كما الحالات غير السوية مثل الظواهر المرضية الاجتماعية كالاستحواذ الجماعي والتعلق المرضي بالماضي، والعصاب الجماعي، والصدمة الجماعية.

10 ـ ولما كان علم النفس يبحث في أعمال العقل أو النفس بحثاً عاماً مجتهداً في التعرف على القوانين والقواعد التي ترشد الفكر وتعصمه من الخطأ، باحثاً في النظام الذي يسير عليه الفكر ليصل إلى نتيجة صحيحة، فقد نشأ عن هذا فرع من علم النفس انفصل عنه وسُمي علم المنطق.

وقد يتساءل المرء، آخذاً في الاعتبار ما ذكرنا: هل هذه الفروع تدرس موضوعاً واحداً؟ أم عدة موضوعات؟ عندئذٍ ما الذي يجمع بينها؟.

إننا نبحث في نفس الإنسان فنجد كل علم يقدمها لنا مختلفة عن غيره، إننا نريد علم نفس الإنسان فانتهينا إلى علوم نفس وليس علم نفس، بل إن البعض أنكر وجود هذه النفس أو الروح انطلاقاً من أن «النفس» يمكن أن تأخذ معانٍ عدة والشاهد على ذلك تفرعات «علم النفس» هذه، مما قاد بعض علماء النفس المعاصرين إلى حذف «النفس» من دراستهم وأنكروا ليس فقط الروح بل أيضاً الروح الواعية بذاتها، مُفسّرين نفس الإنسان إما على أساس ردود فعل شرطية أو استجابة (السلوكية) أو على أساس وظائف أعضاء. . . صار كل علم يقدم لنا نفس الإنسان من زاوية معينة: علم نفس الاستجابة يدرس طرق السلوك والاستجابة للمؤثرات والانطباعات التي تصل إلينا، إن النفس عندئذٍ جهاز ردود الأفعال، ومن حيث وعي الإنسان بأفكاره ودوافعه وانفعالاته تقدم نفس الإنسان على أنها وعي بالأفكار والدوافع. . . أما علم النفس اللاّوعي فيقدم لنا الإنسان يسلك ويتصرف مدفوعاً بقوى لاواعية، إن النفس تنقسم عندئذٍ على ذاتها واعية وغير واعية، والإنسان عندئذٍ لا يفقد السيطرة على العالم الخارجي بل يفقد السيطرة أيضاً على نفسه ودوافعه. . . أو أن يقدم لنا علماً

يختص بنفسيات معينة كنفسية الفنان أو رجل السياسة. . . إلخ، كما يقدم لنا علم النفس الفردي ما يميّز الأفراد عن بعضهم البعض من اختلافات بسيكولوجية بينما يهتم علم النفس الاجتماعي بالظواهر البسيكولوجية الناشئة عن الاجتماع في الحالة السوية كما في الحالة المرضية.

ولكن هل ثمة نفس تدرس، والتي ليست ما يقدمه كل علم من هذه العلوم على انفراد؟ هل ثمة نفس يتناولها كل علم من زاوية مختلفة أم أن هذه النفس لا وجود لها؟ هل ثمة وحدة في الموضوع؟.

آخذاً في الاعتبار ما أشرنا إليه من تباين وتعدد التفسيرات فإن الخطوة المنطقية المترتبة هي إنكار «النفس»، وهذا يقود إلى انتفاء وحدة الموضوع بين علوم النفس المختلفة، عندئذٍ ليس ثمة نفس تدرس ولكن نفوساً، وهذا بالضبط ما مكّن من ظهور علوم نفس كعلم النفس الاجتماعي، وعلم النفس المهني، وعلم نفس الخواص (الفنان، رجل السياسة) ذلك لأن «النفس» لم تعد إلاّ مجموع نشاطات أحوال، مظاهر، استجابات، ردود أفعال.

إن أول سؤال يطرح في علم النفس الفلسفة: هل ثمة

نفس والتي هذه المظاهر، الأحوال، النشاطات، ليست إلا تعبيراتها؟ هذا السؤال ليس من الممكن أن يطرحه كل علم من علوم النفس على انفراد، لأن طرحه يتطلب تعالياً على كل هذه العلوم، لكن هذا التعدد نفسه يلزمنا بطرح السؤال: هل ثمة ما وراء هذا التعدد، هذا الاختلاف، هذا التباين؟ عندئذٍ نكون في صميم فلسفة النفس. إن كل علم من علوم النفس يدرس نفس الإنسان من زاوية معينة، من خلال مظاهر معينة، ويفسرها تفسيراً معيناً، وقد يكون مصيباً في وجهة نظره طبقاً للزاوية التي ينظر منها للموضوع، ولا مأخذ على هذا، إنه كعلم لا يستطيع تناول إلاّ موضوع محدد الإطار، لكن هذا لا يكفي، لأننا فرضاً نبحث موضوعاً واحداً «نفس الإنسان»، عندئذٍ أم أن هناك ثمة وحدة في الموضوع تتباين وتختلف في تفسيرها والنظر إليها علوم النفس طبقاً لمنطلقاتها ومناهجها، أو أنه ليس ثمة وحدة في الموضوع، عندئذٍ عبثاً نبحث عن روح الإنسان في هذا الشتات، لكن في نفس الوقت الذي تتشتت فيه «نفس الإنسان»، تفقد هذه العلوم مبررها.

إن الإنسان يُدرك وجود حالات تعتريه وظواهر يشعر بها مثل الغضب، الانفعال، المرح، الحزن، السعادة، الشقاء، اللّذة، الألم، الإدراك، الذاكرة، الإرادة، الخيال،

الوهم، الشعور، العواطف، الكراهية، الحب. وإدراك هذه الأحوال نفسها يعني قدرة الإنسان على التفكير في نفسه، واتخاذ ما تمر به من أحوال موضوعات للتفكير، مما يعني من ناحية الانفصال وفي ذات الوقت الاتصال، انفصال لأن بإمكانه التفكير والتأمل فيما يعتريه من أحوال، واتصال لأن هذه الأحوال تعتريه هو المفكر أو المتأمل في نفسه.

ومن نافل القول أن تأمل الإنسان في نفسه وفي الأحوال التي تعتريه واتخاذ نفسه موضوعاً للتأمل لم يكن إلا بعد أن اطمأن الإنسان نسبياً في بيئته، وارتقى درجات في سُلّم الحضارة والمدنية، بعد الوعي مندمجاً، والوعي متميّزاً، يكون الوعي الواعي. إن الوعي يولد محمولاً على الأشياء، بمعنى أن الوعي لكي يكون وعياً بذاته لا بد وأن يكون أولاً وعياً بشيء ما، من خلال الوعي بموضوع ما ينعكس الوعي على نفسه، الوعي الذي لا موضوع له لا يمكن أن يعي ذاته، إنه يتبدد في الخواء، وهذا ربما سبب الخلط بين الوعي مندمجاً في موضوعاته والوعي منعكساً على ذاته، فتؤخذ المظاهر التي يظهر فيها الوعي على أنها هي الوعي.

إن عالم الأحوال هذه التي تعتري الإنسان مثل الفرح،

الحزن، الإرادة اللّذة. . الألم. . إلخ، هو ما صار يطلق عليه عالم النفس في مقابل عالم الجسد عندئذٍ تبرز مشكلة، ما هي النفس هذه؟ وما علاقتها بالجسد؟.

لقد لجأ الإنسان في بداية إدراكه إلى تفسيرات غيبية لمناشطه النفسية، وما يعتريه من أحوال أو ما يصيبه من اختلال فلجأ إلى السحر، وإلى قوى غيبية صار يطلب رضاها معتقداً في تأثيرها على حياته النفسية مستعيناً بالتعاويذ والأحجبة والطلاسم لعلاج الخلل النفسي أو بغية تأثيرها في الآخرين بغرض المحبة أو الضرر، لأن الإنسان لم يفهم ما يعتريه من أحوال فإنه يلجأ إلى تفسيرات يرجع إليها سبب اختلالاته النفسية، الشياطين، الجن، السحر. . العين. . . التفسير قد يكون خاطئاً خرافياً وهماً، لكنه في مرحلة معينة يخدم وظيفة، إنه يشبع حاجة إلى الفهم، حتى وإن كان هذا الفهم يغطي عجزاً عن الفهم.

وعندما ارتقى الإنسان أكثر في سُلّم الحضارة، وتزود بمعارف أكثر أخذ شيئاً فشيئاً يتجه إلى دراسة هذه الأحوال، محاولاً الكشف عن حقائقها وقوانينها وأسبابها نابذاً التفسيرات الغيبية، الخرافة، متخذاً من أحوال النفس والنشاط العقلي موضوعاً للبحث والتأمل العقلي، كيف

يغرّني الشيطان؟ كيف يؤثر الجان على حياتي النفسية؟ هذه التفسيرات انهارت أمام أنوار العقل، ينبغي إذن البحث عن تفسيرات أخرى، إن شغف العقل بالمعرفة يقوده دائماً إلى الوضع موضع سؤال كل ما يبدو للآخرين مسلمات. . .

عندما أدرك الإنسان ما يعتريه من أحوال، نشأت عن هذا الإدراك أول مشكلة: إذا كان بإمكان الإنسان التفكير في نفسه والتأمل في أحواله الباطنية فإن ثمة عالم باطني أو نفسي فما هو؟ وما علاقة هذا العالم الباطني (النفسي) بعالم الجسد أو البدن، إنني أدرك جسدي ولكني أدرك ما هو متميّز عن هذا الجسد، فما علاقة النفس بالبدن؟ كيف أريد السير فتتحرك أقدامنا؟ هل النفس شيء آخر غير الجسد مستقلاً عنه يحيا بعد فنائه؟ أم أنها تابعة لحالات الإنسان الجسدية تفنى بفناء الجسد؟ فهل الفكر شيء آخر غير الجسد مستقلاً عنه أم أنه ليس إلا وظيفة من وظائف الجسد؟.

في تاريخ فلسفة النفس قُدمت تفسيرات عدة، منها ما يذهب إلى أن النفس والجسد مستقلان، ديكارت، مالبرانش، لكن المشكلة عندئذٍ كيف يتصلان؟ هل الغدة التي قال بها ديكارت كافية، أم أنه لا اتصال أبداً كما

يذهب مالبرانش؟ ومن هذه التفسيرات من يرى الجسد تابعاً للنفس، النفس خالدة والجسد فانٍ كما يذهب أفلاطون وغيره، أما الماديّون على اختلاف مشاربهم فقد جعلوا النفس تابعة للجسد وظيفة من وظائفه ليس لها وجود مستقل عنه.

هذه التفسيرات لا زالت قائمة حتى يومنا هذا، لأن كلاًّ منها يفتقد القدرة على حسمها برهانياً لصالحه، عندئذٍ تتساوى هذه المواقف، ويصبح موقفاً ميتافيزيقياً تفضيل أياً منها على الآخر، وعلى هذا فإن الموقف التجريبي ينطلق في حقيقة الأمر من موقف فلسفي، إن إنكار الروح أو النفس ليس نتيجة تجريبية بُعدية إنه نتاج موقف قبلي.

إن فكرنا ومعارفنا وإحساسنا إما نتيجة قوة إدراك باطنية، وإما انعكاس لما ندركه في الخارج بواسطة الحواس، فنحن تارة نوجه نظرنا إلى عمل ذهننا عندما نفكر أو نحس أو نشعر، وتارة أخرى نبحث الظواهر العقلية في غيرنا فندرس نظراتهم وإشاراتهم وأحوالهم - تكلم كي أراك - ونستنتج ما تدل عليه تلك المظاهر من مشاعر أو فكر أو إحساس قياساً على ما يبدو علينا عندما نفكر مثلهم أو نحس كإحساسهم. هذا ما يسمى بالمشاركة الوجدانية.

وثمة سؤالان يبرزان هنا:

أولاً: لماذا نفس المؤثرات والانطباعات الصادرة إلينا من العالم الخارجي لا تحدث فينا - في كل الناس - نفس التأثيرات؟ ولا نتخذ منها نفس المواقف؟ أيعني هذا أنه ثمة ما وراء يحدد تأثيرات الانطباعات والإحساسات علينا؟.

ثانياً: لكي يمكنني فهم سلوك الآخر والإحساس بإحساسه واستنتاج ما تدل عليه، فإنه يستلزم ما هو مشترك بيننا، وإن ما هو مشترك لم يأتِ مع الانطباعات والإشارات والمشاعر والأفكار التي تصلنا من الآخرين، دون هذا المشترك يستحيل فهم الآخر واستنتاج ما تدل عليه إشاراته وأحواله... إنني أفهمها قياساً على نفسي، على ما يبدو، علّي عندما أفكر مثلهم أو أحسُّ إحساسهم.

البحث عن هذا المشترك ما وراء المظاهر، السلوك، الأحوال... المشاعر هو بحث في نفس الإنسان التي تملصت حتى الآن من كل بحث علمي.

أفكارنا، وأيضاً تلك التي تكون العالم الخارجي، كما تلك التي ترتبط بالأنا، يمكنها أن تكون موضوع تأمل نقدي، هدفه تحديد السمات الحقيقية بالتقابل مع تلك التي الممارسة والعادة تجعلها تبدو كذلك ظاهرياً، والكشف

عن شروطها وعلاقاتها الضرورية، وتقدير قيمتها، وهذا ما يتجاوز إطار علوم النفس ويتطلب فلسفة النفس.

إذا قلنا مثلاً: إن الإنسان حيوان سياسي أو إنه حيوان اجتماعي أو حيوان اقتصادي... فإن السؤال سيظل مفتوحاً: من هو الإنسان؟ عندئذٍ إما نفترض أن الإنسان يظهر سياسياً واجتماعياً واقتصادياً... وأن هذه نشاطاته المتنوعة، عندئذٍ البحث في الإنسان يتجاوز المظاهر السياسية والاجتماعية والاقتصادية لإدراك الإنسان الذي يتبدى في نشاطات متنوعة، وهذه مهمة الفلسفة. وإما اعتبار الإنسان مجموع نشاطاته ومظاهره عندئذٍ نضيّع الإنسان ونأخذ المظاهر على أنها الحقيقة، لكن هنا تواجهنا صعوبة كبرى، تحديد الإنسان بنشاطاته أليس تحديد الإنسان بمعنى افتراض أنه لن يتطور ولن يتغيّر ولكن الواقع غير ذلك، إن نشاطات الإنسان التي يظهر فيها ليست ثابتة ولا دائمة، عندئذٍ يصير كل تعريف للإنسان بنشاطه ومظاهره لاغياً، الإنسان هو ما وراء نشاطاته ومظاهره، وجود الإنسان هو الذي يجعل هذه ممكنة.

حينئذٍ ثمة ما وراء الظواهر والأحوال وأنماط السلوك والاستجابة والأحوال الخاصة كما عند الفنان أو رجل السياسة، إنه ما يشار إليه بنفس الإنسان، نفس الإنسان

هذه هي ما وراء ما تقدمه علوم النفس المختلفة والتي يفسر كل منها حالة أو سلوك الوعي أو اللاّوعي، الفردي والاجتماعي، السوي والمرضي. إن هذه العلوم تدرس النفس كلٌّ من زاوية محددة، وقد تكون مصيبة، لكن لن تكون مصيبة إذا ادعت أن ما تدرسه هو «النفس»، وإذا أنكرت نفس الإنسان لمجرد أنها غير قادرة أو أن منهجها لا يؤهلها لذلك، إن هذه المهمة ترجع لفلسفة النفس.

لا شك عندي أن إنكار النفس لا يقدم حلاً، إضافة إلى أنه موقف فلسفي أكثر منه موقف علمي، إن علوم النفس المختلفة يمثل كل منها إجابة على سؤال من عدة أسئلة تطرحها فلسفة النفس، والفلسفة محاولة الإجابة على مجموع الأسئلة، وسيظل هذا المبحث قائماً ما لم تُجب علوم النفس على ما تطرحه الفلسفة إجابة حاسمة ونهائية، وهذا مستبعد، ولهذا تتعالى فلسفة النفس على علوم النفس وليس من الضروري أن يتناول الفيلسوف نفس الإنسان تناولاً متميّزاً عما يتناوله من موضوعات، ولكن في غالب الأحوال لكل فيلسوف مادي أو مثالي أو وجودي. . وجهة نظر مثبوتة في مجمل فلسفته بل أحياناً فلسفة ما تكون بحثاً في نفس الإنسان دون النص على ذلك صراحة.

إن الموقف في علم النفس، أياً كانت مبرراته، ومنطلقاته، ومناهجه، هو في الأساس موقف فلسفي قبل أن يكون نتاج بحث علمي، سواء كان واعياً بذلك أم غير واع، إن إنكار النفس أو الروح ينطلق من نزعة مادية ترى النفس ليس إلا انعكاساً للمادة، والفكر وظيفة المخ، الإحساس، المشاعر وظائف عضوية وإثبات الروح أو النفس هو أيضاً موقف فلسفي ينطلق من أنه وراء الظواهر المحسوسة ثمة روح أو نفس هي الحقيقة وراء المظاهر الزائلة، ذلك في الواقع لأنه من المستحيل تطبيق المنهج العلمي بالمعنى المحدد على موضوع «النفس» هذا المنهج هو نفسه المسؤول عن تعدد وتباين علوم النفس التي تأخذ به.

إن النفس أخص شيء في الإنسان، وأكثرها تملصاً من التحديد، ولهذا تعددت العلوم في «النفس» فأضاعت موضوعها، هذا الموقف أو ذاك يقذف بنا في معمعة الفلسفة، أليست - كما يقول راسل - بحثاً في كل ما لا تستطيع العلوم الإجابة عنه؟ وتشتت علوم النفس يعني أنها لم تستطع الجواب عن «النفس».

ـ علم المنطق:

لا يعرف على وجه الدقة أول من استعمل مصطلح «المنطق»، ولكنه صار شائع الاستعمال ابتداءً من القرن الثاني افرنجي. أما قبل ذلك فقد اتخذ أسماء عدة في تاريخه:

- فقد أطلق عليه أفلاطون «الديالكتيك» أو الجدل، والذي موضوعه تحليل التصورات وتركيبها.
- أما الجدل عند أرسطو فإنه يعني الحجاج القائم على المظنونات والاحتمالات وليس المنطق، وقد أطلق على أعماله في المنطق مصطلح أورقانون أو آلة.
- بينما أطلق عليه الأبيقوريون مصطلح «القانون» لأنه في رأيهم يشتمل على قواعد المعرفة الصحيحة.
- وغلب عند الفلاسفة الإسلاميين مثل ابن سينا استعمال مصطلح آلة «أورقانون» للدلالة على علم المنطق.

- وهو عند شيشرون «طب العقل»، لأن هدفه علاج أنواع الضعف الطبيعي في الذهن بواسطة قواعد صورية، ابتغاء الوصول إلى المعرفة الصحيحة.

تعريفات المنطق:

يمكننا إجمالاً الإشارة إلى ثلاثة تعريفات للمنطق:

1 - يعرف كانْت المنطق وبأنه علم القوانين الضرورية للذهن والعقل بوجه عام».

2 - ويعرفه هيجل بأنه «علم الصورة في العنصر المجرد للفكر». هذان التعريفان يتعلقان بالمنطق ممتزجاً بالميتافيزيقا، كما يظهر ذلك في المنطق المتعالي عند كانْت وفي منطق هيجل.

3 - أما أدق تعريف للمنطق أكثره شيوعاً فهو «العلم الباحث في المبادىء العامة للتفكير الصحيح، وموضوعه البحث في خواص الأحكام، لا بوصفها ظواهر نفسية، بل من حيث دلالتها على معارفنا ومعتقداتنا، ويعني على الأخص بتحديد الشروط التي بها نبرر انتقالنا من أحكام معلومة إلى أخرى لازمة عنها ضرورة».

في هذا التعريف للمنطق تمييز بين الحياة النفسية وظواهرها وبين الحياة العقلية، ويجعل المنطق يختص بالحياة العقلية، وبهذا يؤكد انفصال واستقلال المنطق عن «علم النفس». باعتبار أن الظواهر النفسية لا تحتمل الصواب ولا الخطأ فنحن لا نقيِّم عواطفنا وانفعالاتنا.. إلخ ذلك من الظواهر النفسية، بالخطأ أو بالصواب، وإنما هي سوية أو مرضية، كما لسنا ملزمين بتبرير عواطفنا منطقياً، بينما الأحكام العقلية وعملية الانتقال من أحكام معلومة إلى أخرى لازمة عنها تحتمل الخطأ والصواب ونحن ملزمين بتبرير هذا الانتقال، وهي بهذا موضوع اهتمام المنطق الذي هو هذا الانتقال وشروطه.

عندئذٍ ليس هناك مشكلة العلاقة بين النفس والجسم، التي أشرنا إليها في موضوع علم النفس، فحسب، بل ثمة مشكلة أخرى وهي علاقة العواطف الانفعالات... إلخ بالعقل، وقد نظر إلى العواطف، والمظاهر النفسية عموماً على أنها لاعقلانية، لأنها غير قابلة للتبرير العقلاني، وغير قابلة لإصدار أحكام منطقية عليها، ولهذا يذهب كثيرون إلى أن الانقياد للعواطف والانفعالات من أهم أسباب الخطأ في التفكير.

العواطف غير مبررة عقلانياً: ذلك لأن الانتقال من

عاطفة إلى أخرى لا يلزم عن الأولى بالضرورة، بل قد يكونا في حالة تناقض صريح، وبالتالي يستحيل الحكم بالصواب أو بالخطأ، لأن هذا الحكم يقوم على وجود أو عدم وجود ضرورة لازمة في الانتقال من حكم إلى آخر، وهذا ما لا يتوافر في مظاهر الحياة النفسية.

إذا فحصنا عملية التفكير نجدها تتركب من أفعال ثلاثة وهي:

1 ـ الإحساس بالشيء أو بالمعنى: وفي هذه الحالة يكون التفكير متحداً بموضوعه مستغرقاً فيه.

2 ـ تأثر العقل أو التفكير بهذا الشيء أو بهذا المعنى وإدراكه للشيء أو للمعنى، وهنا بداية انفصال التفكير أو العقل عن موضوعه ليرتد على عملية التفكير أو التعقل نفسها، لتحدث عملية الإدراك أو إدراك الإدراك وهذا ما يعبر عنه بالفهم في أبسط صوره، إذ معنى الفهم هو إدراك إدراكنا للموضوع.

3 ـ في لحظة ثالثة نبتدىء نؤلف بين فكرتين أو إحساسين فإما نقرنهما ببعض، أو نفرق بينهما، أي إما نثبت أو ننفي أو نقيم علاقة بينهما، وبذلك يكون الحكم على الأشياء وعلى المعاني.

هذه الأحكام التي نصدرها، يمكن أن يكون بعضها صحيحاً، وبعضها الآخر خاطئاً، وحتى تكون أحكامنا صحيحة، ولأننا نريد الوصول إلى أحكام مقبولة عند الغير كما هي مقبولة عندنا، ولكي نصل إلى أحكام تفرض نفسها فإننا نحاول اكتشاف العلل والأسباب التي نتبين منها وجود الخطأ والصواب، أو خطأ الحكم وصوابه، حتى نتفادى الأخطاء ونحصل على الصواب، فنقارن الأحكام بعضها ببعض، وننظر في العلاقات التي بينها، ونبحث فيما يسمى بالمقدمات، أو الجمل الأولى؛ منتهين إلى ما يسمى النتيجة، حريصين على تبين الضرورة التي تقود لزوماً من المقدمات إلى النتائج. أي التأكد من أن النتائج لزمت ضرورة عن المقدمات.

إذا سرنا على هذا المنوال، فإن تفكيرنا يكون تفكيراً صحيحاً، سليماً أو منطقياً، التفكير السليم أو المنطقي هو الذي يبدأ من مقدمات لينتهي إلى نتائج لازمة ضرورة عنها، ليس في وسعنا ولا في وسع غيرنا إلا التسليم بها، أو هو الذي يعطي الأسباب التي تلزم عنها النتائج ضرورة.

المنطق إذن هو علم التفكير الصحيح، أو هو الطريقة التي ترشدنا إلى التفكير الصحيح. فهو يبحث في القوانين

والشروط الضرورية للوصول إلى حكم صحيح أو نتائج صائبة، يقبلها كل مفكر مثلنا، كما يبحث من ناحية أخرى في أنواع البراهين وأساليب البرهنة التي تقود إلى القبول.

لهذا يهتم المنطق بتحديد الشروط التي تجعل الحكم صحيحاً، وبالكيفية التي نمتحن بها الحكم ونتأكد من صحته، وأنواع البراهين، وشروطها وأساليبها هذه هي مسائل علم المنطق، والمنطق لا يعلّمنا كيف نُفكر تفكيراً صحيحاً فقط أو ماذا يعمل عقلنا عند التفكير الصائب فقط، بل يُعلّمنا كيف ينبغي أن نُفكّر تفكيراً صحيحاً، فهو يحلّل التفكير الصحيح، وما نعمله لنصل إلى نتائج صحيحة ويُرينا خطأ التفكير عندما ينحرف عن قواعده.

ونحن نحكم على تفكير ما بأنه صحيح أو غير صحيح، ليس فقط من حيث النتائج التي يتوصل إليها في ذاتها، فقد نكون موافقين عليها أو لا نكون موافقين، دون أن يعني ذلك صحة التفكير منطقياً أو عدم صحته، قبول النتائج المترتبة أو رفضها في ذاتها هو حكم آخر، ولكن ما يعنينا في المنطق هو طريقة الوصول إلى النتائج، فإذا كانت النتائج لازمة ضرورة عن المقدمات كان التفكير صحيحاً حتى وإن كنا لا نقبل النتائج المترتبة.

ثمة مشكلتان ترتبطان بالمنطق وهما:

1 ـ هل المنطق طبيعي في الإنسان؟ بمعنى أنه من طبيعة التفكير نفسه، بغض النظر عن تعليم الإنسان أو درجة ثقافته أو حضارته، بمعنى أنه لا يعلم ولا يكتسب، فكل إنسان، أميّاً أو متعلماً يدرك أن الشيء أبيض أو غير أبيض، وأن الشيء هو نفسه، وأن فلان لا يوجد في مكانين مختلفين في نفس الوقت.

وقد دافع بعض الفلاسفة وعلماء المنطق عن وجهة النظر هذه التي صارت تعرف بالمنطق الطبيعي، أي الذي لا يعلم ولا يكتسب، يسير عليه التفكير بطبيعته.

لكن هذا لا يعني أن كل تفكير سليم أو صحيح، وإذا كان المنطق من طبيعة الفكر فكيف يحدث الخطأ وينحرف التفكير؟.

وهذا ما أدى إلى ظهور وجهة نظر أخرى، تذهب إلى أن المنطق يكتسب ويعلم، وأنه مرتبط بدرجة ثقافة المفكر وحضارته ومستوى تعليمه، ولهذا نظر شيشرون إلى المنطق على أنه «طب العقل» لأن هدفه علاج أنواع الضعف الطبيعي في ذهن الإنسان بواسطة قواعد صورية ابتغاء الوصول إلى المعرفة الصحيحة، هذه القواعد

تكتسب وتعلم، حتى إن كان هذا الاكتساب وهذا التعلم لا يتم دائماً بصورة مقصودة وواعية، بل يتم من خلال ما نكتسبه من معارف وعلوم.

وقد دللّوا على وجهة نظرهم هذه بوجود جماعات بدائية حتى يومنا هذا تجهل القواعد المنطقية التي تعرفها المجتمعات المتحضرة، وأنها تقيم علاقات بين أشياء ومعانٍ تبدو للمتحضر أنها غير منطقية، كما أن المتحضر نفسه، في بعض الظروف والأحوال ـ خاصة في حالات الانفعال والعاطفية ـ قد يجد نفسه في حالة البدائي من اللاّمنطقية في الربط بين أشياء ومعانٍ، ومعنى ذلك أن المنطق يرتبط بالثقافة والتعليم والمستوى الحضاري وأن التفكير المنطقي هو عملية مقصودة وواعية، ولهذا يختلف عن مظاهر الحياة النفسية.

2 ـ أما المشكلة الثانية فإنها تتعلق بالعلاقة بين المنطق واللغة، أو التفكير واللغة، بمعنى هل يمكن أن نُدرك ونُفكر بدون استخدام اللغة؟ أي هل يمكن أن يقوم الإدراك بنفسه من غير ألفاظ اللغة أم لا؟.

وقد انقسم البُحّاث حول هذه المشكلة إلى فريقين:

فريق يذهب إلى أنه من الممكن التفكير بدون الاستعانة

بـالـلـغـة، أي أن الـتـفـكـيـر والإدراك شـيء، والـقـوالـب ـ الألفاظ ـ التي يصب فيها شيء آخر، عملية التفكير غير عملية التعبير عنه. هذا الرأي في الغالب هو رأي من يرى أن المنطق طبيعي في التفكير، لكنه في الحقيقة رأي ضعيف، صعب البرهنة عليه.

وفريق آخر يذهب إلى أنه ليس من الممكن التمييز بين التفكير والتعبير عنه، وأن التفكير بدون استخدام ألفاظ اللغة هو ضرب من الوهم الكاذب، مؤكدين أن الفكر واللغة حقيقة واحدة، أو وجهين لعملة واحدة، وهناك من بالغ حتى اعتبار اللغة تفكيراً منطوقاً أو مسموعاً، وأن التفكير لغة صامتة، وهذا هو فحوى تعريف الإنسان بأنه حيوان ناطق، فالنطق وهو اللغة يعني التفكير أيضاً، ولو تأملنا في أنفسنا لأدركنا صواب هذا الرأي، إذ من المستحيل أن نفكّر دون استخدام اللغة، بل إن تعلم لغة أخرى لا يصير متقناً إلاّ إذا توصلنا إلى التفكير بنفس اللغة التي نتعلمها، عندئذٍ تعلم اللغة هو أيضاً تعلم التفكير.

وبدون الخوض في تفاصيل أكثر، فإننا نشير إلى أن اللغة مسألة مهمة جداً في التفكير المنطقي، بل اللغة نفسها ذات أساس منطقي، فعلاقة الفاعل والمفعول والفعل،

والمبتدأ والخبر. . . مثلاً هي علاقة منطقية، وعليه لا شك أن دقة استعمال اللغة وتحديد مفرداتها من أساسيات التفكير السليم، وليس صائباً ما يذهب إليه البعض من أن كبت التعبير عن الفكر لا علاقه له بالتفكير، وأنه في أسوأ حالات الكبت التي يعانيها التعبير يظل بإمكان المرء التفكير، إن هذا ممكن نسبياً فقط وما دام هناك مخزون لغوي يعيش عليه التفكير، وهذا سبب ارتداد التفكير إلى الماضي في أحوال القمع، إلا أن هذا الموروث اللغوي يتناقص باستهلاكه تدريجياً، ولنا أن نلاحظ أن كبت التعبير لا يؤثر فقط على حرية التفكير بل يؤثر أيضاً سلبياً على اللغة من حيث دقتها وثرائها على الأمد البعيد، ودون اتخاذ موقف مُتسرّع في مشكلة اللغة والفكر، يمكن فقط أن نؤكد على أن العلاقة وطيدة جداً بين اللغة والتفكير، بحيث إن كلاً منهما يؤثر في الآخر سلباً وإيجاباً.

إذن من المسلم به، أننا عندما نتعقل شيئاً أو نستنتجه، أو نستنبطه فإننا نستخدم ألفاظاً أو تصورات في الدلالة على عمليات العقل، ومن المتفق عليه أننا نجسد أفكارنا في ألفاظ وكلمات، فنضع للشيء أو للمعنى الذي في عقلنا اسماً أو تصوراً، وندلّل عليه بكلمة خاصة أسميناها لفظاً،

وبانضمام لفظين مع رابطة نستطيع أن نشرح رأياً أو نُصدر حُكماً، وهو ما يسمى بالقضية، ومن أجل البرهنة على أقوالنا وصحتها نضع القضايا ونستنتج منها النتائج، وهذه الأدلة المكونة من القضايا تسمى الأقيسة، فالمنطق هو علم التفكير الصحيح يبحث في الألفاظ والقضايا والأقيسة.

وعلى هذا ينقسم المنطق إلى ثلاث أقسام رئيسية:

1 ـ **التصورات أو الألفاظ**: وهي المعاني المجردة الدالة على مفردات مثل إنسان، شجرة، كتاب. . .

2 ـ **الأحكام**: والتي التعبير عنها يسمى قضايا، والقضية هي القول الذي يحتمل الصدق والكذب.

3 ـ **الاستدلال**: وهو الانتقال من أحكام إلى أحكام أخرى لازمة عنها ضرورة.

إذا كان الانتقال من أحكام معلومة إلى أحكام أخرى لازمة عنها يتم دون اللجوء إلى التجربة، يسمى استنباطاً، أما إذا كان يتم باللجوء إلى التجربة فيسمى استقراء، فالقياس أو الاستدلال هو انتقال من الكلي إلى الجزئي، بينما الاستقراء انتقال من الجزئي إلى الكلي، لكن في الحالتين ثمة انتقال من أحكام إلى أخرى لازمة عنها.

وثمة تقسيم آخر للمنطق هو المنطق الصوري، والذي هو منطق التفكير بشكل عام، والمنطق المادي، والذي يختص بقواعد التفكير في العلوم.

سواء أخذنا المنطق في مفهومه العام أو في مفهومه الخاص فإن للغة أهمية فيه لا تخفى، وعندئذٍ تتضح ضرورة دقة اللغة، وتحديد معاني الألفاظ، ومن الملاحظ أنه في كثير من الأحيان تنشأ خلافات بين متحاورين، ويشتد الجدل في موضوع ما، ثم يظهر أن المتجادلين هم على اتفاق وإن بدأوا مختلفين، والسبب ليس إلا أن كلاً منهم يفهم الألفاظ أو يُعطيها معاني مختلفة عنها عند الآخرين، ولو حددت الألفاظ والمعاني لتبين لهم أنهم على رأي واحد، أو على الأقل لاتخذ الحوار منحى آخر، وليس منشأ الخطأ في الفهم، في أحيان كثيرة، إلاّ الغلط في تحديد الألفاظ المستخدمة أو غموضها وتعقيدها.

والمشكل هنا، أن استخدام اللفظ يشير إلى ثقافة أو تخصص المتحدث ودرجة ونوعية تعليمه، فلفظ ما عند فيلسوف ليس له نفس المعنى عند الأديب أو الشاعر، لذلك كان فولتير يُصر دائماً على أن يبدأ النقاش بقوله «حدد ألفاظك»، فالعلم بمعاني الألفاظ علم صحيح لا يستغني عنه التفكير الصحيح ولا الحكم السليم.

وكما أشرنا، فإن أهمية اللغة ودقتها في التفكير المنطقي هي من الأسباب التي جعلت بعض الفلاسفة والمناطقة يذهبون إلى أن المنطق أمر مكتسب، وأن الجماعات البدائية تجهل التفكير المنطقي بسبب بدائية لغتها وعدم دقتها خاصة فيما يتعلق بالمعاني المجردة، وحتى إن لم نُسلّم بهذا بشكل قطعي ومطلق، إلاّ أن تطور اللغة ودقتها لا شك يؤثر على التفكير المنطقي والعلمي.

عندما نستخلص حقيقة من حقيقة أخرى نسمي ذلك الاستخلاص استنتاجاً ولكي يكون الاستنتاج صحيحاً يجب أن نشير إلى القوانين التي التزمنا بها، تعصمنا من الخطأ، وتمنعنا من الوصول إلى نتائج باطلة، والقوانين الأولية للفكر المنطقي هي:

1 ـ **قانون الذاتية**: ويعني أن الشيء هو هو، وبعبارة أخرى كل شيء هو نفسه، وعدم احترام هذا المبدأ يجعل التفكير فاسداً، فزيد الذي قابلته بالأمس في ملعب الكرة، يجب أن يكون هو نفسه الذي يدّعي آخر أنه قابله في دار الخيالة في نفس الوقت، وإلا فإن أي حكم أو نتيجة تصير مستحيلة، ولا يمكن الحكم بالخطأ أو بالصواب.

2 ـ **قانون التناقض أو عدم التناقض**: وهو أنه لا شيء يمكن أن يكون هو نفسه وليس هو نفسه، والتناقض غير التضاد، المتناقضان لا يصدقان معاً ولا يرتفعان معاً، بينما المتضادات لا يصدقان معاً ومن الممكن أن يرتفعا معاً.

3 ـ **قانون الامتناع أو الوسط المرفوع**: وهو أن الشيء إما أن يكون أو لا يكون، أو أن الشيء إما أن يكون كذلك أو غيره وبعبارة أخرى إما أن يجاب بنعم أو بلا، فإما أن يكون زيد الذي قابله في ملعب الكرة أو لا يكون ولا وسط بين الأمرين.

إذا نحن أهملنا قوانين التفكير الصحيح، لا بد لنا من الوقوع في الخطأ مع عجزنا عن معرفة موقعه، ولا بد لنا غالباً من الرجوع إلى القول من مبدئه لاستكشاف موضع الانحراف عن الصواب، والذي أدى إلى وصولنا إلى غير ما قصدنا وما لا يمكن التسليم به، ويسمى هذا بالمغالطات، وأهم عيوب التفكير هما:

1 ـ **المغالطة**: وهي الانتهاء في تفكيرنا إلى نتائج لا تستلزمها المقدمات التي بدأنا منها ضرورة.

2 ـ **الدور المنطقي**: وهو الانطلاق من مقدمات صحتها

تتوقف على صحة النتائج، والتي بدورها تعتمد في صحتها على المقدمات، بمعنى أن صحة المقدمات تتوقف على صحة النتائج، وصحة النتائج تتوقف على صحة المقدمات وهذا يعني دوراً منطقياً أو حلقة مفرغة.

إننا في بحثنا وفي تفكيرنا لا نقصد الوصول إلى نتائج صحيحة فقط، وإنما نقصد أيضاً الوصول إليها من أقرب الطرق وأضمنها، وللوصول إلى ذلك نستعمل نُظُماً متنوعة، تبدو لنا أنها الأنسب لغرضنا، تسمى هذه النظم بالطرق أو المناهج. ويستخدم المنطق في كل العلوم على اختلاف أنواعها، لا غنى لها عنه سواء كان هذا الاستخدام واضحاً مقصوداً أو كان مستتراً يسند البحث والتجريب، فالعالم في مختبره الذي يجرب مصلاً على «فأر» لا بد وأن يُسلِّم، مثلاً، بأن الفأر هو نفسه وليس غيره، الذي أجرى عليه سلسلة تجاربه، وإلاّ فإن كل استخلاصاته تذهب سُدىً، وينهار أساس تجاربه، ويستحيل التعميم.

وهذا ما أدى إلى طرح السؤال: هل المنطق قسم من أقسام الفلسفة أم أنه آلة العلوم والمعرفة كلها؟.

لا شك أن كل تفكير يريد نفسه صحيحاً، وكل باحث

لا يريد فقط الوصول إلى نتائج بل أيضاً التأكد من لزومها عن مقدمات البحث، وبدون هذا «اللزوم» في الانتقال من مقدمات البحث ـ أو فرضياته ـ إلى نتائجه، يكون البحث غير مجدٍ ولا قيمة له، إن قيمة ما نصل إليه من نتائج ليس في ذاتها فقط بل أيضاً في لزومها عن المقدمات أو الأحكام التي استخلصناها منها، إذن كل معرفة وكل بحث علمي معني بالمنطق، ابتداءً من تفكيرنا اليومي وما نصدره من أحكام إلى تفكيرنا في موضوعات علومنا المختلفة، فالمنطق هو قواعد التفكير الصحيح قد لا يشعر الباحث بذلك، لكنه ملزم ضرورة باحترام قواعد التفكير المنطقي فهو إذن آلة العلوم، كما فهمه أرسطو والفلاسفة الإسلاميين، وآلة المعرفة كلها وليست حاجة العلوم التجريبية، مع انتهاجها المنهج التجريبي، بأقل من حاجة العلوم الإنسانية أو حاجة تفكيرنا اليوم. لقد أشرنا إلى أن اختلاف الاستدلال عن الاستقراء ليس إلاّ في أن الانتقال في الاستقراء يلجأ إلى التجربة، بينما لا يحدث هذا في حالة الاستدلال.

لكن مع ذلك، البحث في المنطق لا يمكن أن تختص به هذه العلوم مجتمعة ولا منفردة، إنه آلة تستعملها، والتي الاختصاص فيها يرجع إلى الفلسفة، إذن اعتبار المنطق

قسم من أقسام الفلسفة لا يعني أنه ليس آلة كل العلوم وكل المعارف.

ثمة طريقتان للانتقال من أحكام معلومة إلى أخرى لازمة عنها وهما:

1 ـ **طريقة الاستقراء**: وهي فحص أمثلة أو معلومات أو أفراد أو عينات أو جزئيات، ثم الوصول منها إلى قاعدة عامة هي ما يعرف بالتعميم، وتسمى هذه الطريقة بطريقة التركيب، مثال: نفحص الماء، المعادن، وأجسام أخرى فنجدها جميعاً تتمدد بالحرارة، فنضع قاعدة عامة: وهي أن الأجسام تتمدد بالحرارة مبتدئين في ذلك من الجزئي إلى الكلي.

هذه طريقة العلوم أو منهج العلوم المفضل، إنها خلاقة تأتي بالجديد، القاعدة التي توصلنا إليها، أو القانون، تعتبر معرفة جديدة توصلنا إليها من دراسة عينات أو أفراد، وبالتالي نتائجها ليست متضمنة في مقدماتها، لكن هذا ما يعيب هذه الطريقة، إنها ليست يقينية مائة في المائة، وإنما احتمالية، فنحن لا نستطيع فحص كل الماء ولا كل المعادن ولا كل الأجسام، وإنما نفحص عينات فقط أو أفراد فقط، مع تسليمنا

بأن ما نفحصه من عينات يمثل كل أفرادها، وبالتالي يظل احتمال الخطأ وارداً حالماً نكتشف جسماً أو معدناً لا يطيع نفس القانون، الحقيقة العلمية هي كذلك ما لم يتبين خطأها، هامش الاحتمال هذا هو الذي وراء تطور العلوم واكتشافاتها.

2 ـ **طريقة الاستنتاج أو الاستنباط:** وهي على عكس الطريقة الأولى، من حيث إنها تبدأ من قضايا عامة ثم استنتاج النتائج منها فيما يتعلق بأفراد أو جزئيات تندرج تحت إطار تلك القضية العامة، مثل: إن المعادن تتمدد بالحرارة والذهب معدن، إذن الذهب يتمدد بالحرارة، أو إن كل الناس فانون، سقراط إنسان، إذن سقراط فانٍ، هذه الطريقة تحليلية، إذ تطبق القاعدة العامة على جزئياتها.

وما يعيب هذه الطريقة، وإن كانت يقينية، شريطة يقينية مقدماتها، إلاّ أن يقينها مصدر عيبها، فهي لا تضيف جديداً لكنها تطبق ما نعرفه كقاعدة عامة على جزئية من المفترض أساساً أنها متضمنة فيها أي في القاعدة العامة.

لكن الفكر لا يأخذ بإحدى الطريقتين فقط، والطريقة

الأولى لا تستبعد الثانية ولا الثانية تستبعد الأولى، والعلوم الإنسانية يمكن أن تلجأ إلى الطريقة الأولى كما تستخدم الطريقة الثانية، وكذلك الحال في العلوم الطبيعية، الطريقتان يتواكبان ويكمّلان بعضهما البعض، إننا نصل إلى القاعدة العامة من فحص أو ملاحظة عينات، إذ ليس ثمة قاعدة عامة لا نتوصل إليها من ملاحظات جزئية، كما أنه لا فائدة من القاعدة العامة التي تتوصل إليها العلوم إن لم تطبق على جزئياتها أو أفرادها، القاعدة التي يتوصل إليها العالم في مختبره من فحص جزئيات أو أفراد لا نفع منها إن لم ينتفع بها بعد ذلك في تطبيقها على جزئيات أو أفراد.

لكن بعض الموضوعات الوصول فيها إلى قاعدة عامة لا يتأتى بواسطة التجربة، لطبيعة الموضوعات نفسها، ولكنه يتأتى عقلياً دون اللجوء إلى التجربة وهذا ما جعل حسم الأمر فيها من حيث الخطأ أو الصواب غير ممكن تجريبياً، إذن جوهر الاختلاف بين العلوم الطبيعية والإنسانية ليس في المنهج المستخدم بقدر ما هو في الموضوعات التي تعالجها.

أنواع المنطق:

1 ـ **المنطق الصوري**: وهو الأعم والأكثر شيوعاً، وهو

الذي يرجع تأسيسه ووضعه في نظام محدد إلى أرسطو الذي أطلق عليه آلة العلوم أو الأرقانون، وفيه يكون مركز الاهتمام صورة التفكير أو شكله وليس مادته أو محتواه. ولهذا سمي بالمنطق الصوري، مثال:

كل إنسان فانٍ.
سقراط إنسان.
إذن سقراط فانٍ.

وقد أخذ على هذا المنطق أنه:

- شكلي لا يهتم بمادة التفكير أو محتواه، بل يعتبر التفكير صحيحاً طالما احترم والتزم بقواعد التفكير المنطقي بغض النظر عن المحتوى، مثال:

  كل إنسان مدخن.
  سقراط إنسان.
  إذن سقراط مدخن.

هذا التفكير سليم بغض النظر عن أن كل إنسان مدخن أم لا وبغض النظر عن أن سقراط مدخن أم لا.

- إنه يهتم بالعلاقة الضرورية بين المقدمات والنتائج ولا يهتم بالمقدمات نفسها ولا بالنتائج نفسها، فبما أن

كل إنسان مدخن، وبما أن سقراط إنسان يلزم ضرورة أن سقراط مدخن.

- إنه يمكن أن يؤدي إلى أحكام صحيحة من مقدمات خاطئة.

كل القطط من ذوات الأجنحة.
وكل الطيور قطط.
إذن كل الطيور من ذوات الأجنحة.

كل الطيور من ذوات الأجنحة حكم صحيح أدت إليه مقدمات خاطئة وإن لزم عنها ضرورة.

- إنه يمكن أن يؤدي إلى نتائج خاطئة من مقدمات صحيحة.

كل الثدييات فانية.
كل الزواحف فانية.
إذن كل الزواحف ثدييات.

النتيجة كاذبة وإن لزمت عن مقدمات صادقة.

- إنه لا يضيف جديداً، لأن نتائجه متضمنة في مقدماته ضرورة، وإن كان يقيناً، إلاّ أن هذا اليقين عيبه الأساسي، عندما نقول كل إنسان فانٍ، فإن معنى هذا

أن سقراط كفرد إنساني متضمن في المقدمة، مما يجعل الاستنتاج أن سقراط فانٍ - أي النتيجة - هو تحصيل حاصل، فتحصيل الأصل، يعني منطقياً أن النتائج متضمنة أساساً في المقدمات.

2 - **المنطق العلمي أو الاستقراء**: وهو ما سبق الإشارة إليه وميزته كما ذكرنا أنه يأتي بالجديد، وإن كان هذا عيبه أيضاً، وهو أنه احتمالي، وليس يقيني وهو منهج البحث المفضل في العلوم التي موضوعها يتناسب مع هذا المنهج الذي يقوم على الملاحظة والتجربة والتعميم، وهذا ما جعل نتائج البحث العلمي احتمالية قابلة للدحض أو للتأكيد المستمر.

لكن مع ذلك يظل المنهج الاستقرائي مرتبطاً بالمنهج الاستدلالي، فالوصول إلى تعميم يعني بعد ذلك تطبيقه على الأفراد أو العينات مما يجعل المنهج العلمي طريقة للاهتمام بمادة الفكر أو محتواه تلافياً لعيوب المنطق الصوري، لكن لهذا حدود، إذ يمكن ذلك فقط في الموضوعات الممكن إجراء التجارب فيها، لكن مع ذلك لا يشترط علينا المنطق الصوري التسليم بأي مقدمات ولا قبول أي نتائج مما يجعل هذه تخضع لحكم آخر يصدر

عن عقولنا، إن المنطق يؤكد فقط أنه في حالة التسليم بمقدمات معينة لا بد من التسليم بما يستنبط منها، وكيف يكون هذا الانتقال لازماً ضرورة، وشروطه، إما أن نُسلّم بالمقدمات أو لا نُسلّم فهو يرجع ما قلنا لحكم آخر.

3 ـ **ذهب بعض الفلاسفة إلى أن المنطق،** وإن كان لازماً لضبط تعقل الأشياء والمعاني وتنظيم عمليات التفكير، لكنه نظام للتفكير وليس نظاماً للوجود، وعليه ينبغي عدم الخلط بين المنطق كقواعد للتفكير والعمليات العقلية، وبين واقع الوجود. إننا عندما نحاول فهم الوجود من خلال هذا المنطق فإننا نفرض على الوجود نظام تفكيرنا وقواعده، مما يجعلنا نقصر عن فهم الوجود قبل «أن يدخل عليه العقل نظام من عندياته» وهذا ما عاب الفلسفات السابقة ـ من وجهة النظر هذه ـ التي حجب عنها الوجود محاولتها فرض نظام عليه ليس من سماته، فصار الفيلسوف يحاور عقله وليس الوجود، ولذلك لفهم الوجود كما هو، ينبغي اللجوء إلى منطق الوجود نفسه وهذا ما صار يعرف بالمنطق الوجودي، كما ظهرت إرهاصاته عند سوارين كيركجارد في نقده لمنطق هيجل، المنطق الوجودي إذن هو محاولة لفهم الوجود دون فرض قوانين

الفكر عليه، لذلك رأى الفلاسفة هؤلاء أن الوجود متناقض مما يمتنع فهمه وفق المنطق العقلي، وللوصول إلى هذا الهدف غلب على فلاسفة الوجودية اللجوء إلى التعبير الأدبي والفني والصور مثل المسرحيات والقصص، وإن لم يتخلوا تماماً عن المذهبية ذلك أنه حتى وإن كان الوجود كما يقولون لا يخضع لمنطق العقل فإننا لا نستطيع إدراكه إلا وجدانياً مما يستحيل التعبير عنه فلسفياً، أو إن التعبير عنه يُخضعه لقواعد تفكيرنا.

4 ـ **المنطق الجدلي**: خاصة عند هيراقليدس، الذي دحض مبدأ الهوية أو الذاتية حين أشار إلى «إنك لا تدخل النهر مرتين» بمعنى أن الهوية ليست إلا وهماً عقلياً، كما لجأ هيجل وماركس إلى المنطق الجدلي حين أرادا فهم تناقضات الوجود، فالوجود عند هيجل لا يفهم إلا بمقابلة اللّاوجود، وبالتالي ما نشير إليه على أنه وجود ليس إلاّ مركّب وجود ولاوجود، القضية وجود تطرح مقابلها اللّاوجود لينشأ المركب منهما وهو: الصيرورة.

وإذا كان محتوى المنطق الجدلي الهيجلي مثالياً، فإن محتواه عند ماركس صار مادياً، وهذا ما قصده ماركس حين أشار إلى أنه وجد المنطق الهيجلي مقلوباً فأقامه على

قدميه، المادة عند ماركس هي التي تطرح نقيضها ليتألف المركّب منهما هذا المركّب الذي بدوره يطرح نقيضه، إنها صيرورة مادية.

لكن الاختلاف الرئيسي بين المنطق الجدلي عند هيجل وماركس والمنطق الوجودي هو أن هيجل وماركس، على اختلافهما، أقرّا بحل التناقض في مركّب حتى وإن قاد هذا إلى تناقض جديد، بينما يذهب الوجوديون إلى أن التناقض غير قابل للحل في أي مركّب كان.

وعلى كل حال، يظل المنطق في مفهومه العام إطاراً أو نظاماً للتفكير، لم يتحرر منه ولم يستغني عنه أصحاب المنطق الجدلي ولا أصحاب المنطق الوجودي ذلك لأن المنطق الجدلي والمنطق الوجودي، طريقة لفهم الوجود وليس لضبط التفكير، ولهذا فكر هيجل وماركس والوجوديون منطقياً في طرحهم للمنطق الجدلي والمنطق الوجودي.

5 ـ **المنطق الرمزي أو الرياضي**: في القرن التاسع عشر حدث تطور أساسي في علم المنطق، جاء نتيجة تطبيق الرياضيات، وذلك نظراً للتشابه الكبير بين المنطق والرياضيات، ولأنهما يمتازان بالميل إلى التجريد، فلا

يعنيان إلا بالصورة أما المادة فلا أهمية لها عندهما، كذلك لأنهما يمتازان بالاهتمام بالنسب بين الأشياء وليس بالأشياء بذاتها، ويتفقان في أن الغاية هي الوصول إلى الربط الصحيح بين الأشياء عن طريق عملية فكرية بسيطة تخضع لقواعد ثابتة وتتم بطريقة آلية. ولهذا فإن موضوع المنطق الرمزي هو موضوع المنطق العام: أي المبادىء التي تجري عليها العملية العقلية بوجه عام، وإن كان يختلف عن المنطق العام في أن أداته الرموز، وكل رمز يدل على تصور أو مفهوم بسيط نسبياً وهدفه الاستغناء عن كل لغة غير الرموز، التي منها الثابت ومنها المتغيّر، ومع ذلك كل نظرية في المنطق الرياضي تقوم على الاستدلال، أي على عدد صغير نسبياً من المبادىء المعبّر عنها بالرموز، وفي هذا لا يختلف كثيراً عن المنطق العام إلا أنه نظراً للمشكلات التي يثيرها استخدام اللغة الاعتيادية من حيث عدم الدقة أو أنها فضفاضة، فإنه أراد استبعاد اللغة، كما نتحدثها، لأنه يراها غير دقيقة قابلة للتفسيرات والتأويلات ومحمّلة بالمعاني والانفعالات مما يجعل استخدامها محفوفاً بالمخاطر مؤدياً إلى الخطأ، وسوء الفهم والالتباس، ومن أجل الدقة المطلقة جرى البحث عن «لغة» سليمة من هذه العيوب، فوجد ذلك في استخدام

الرموز الرياضية لتحل محل الكلمات والألفاظ باعتبار الرموز الرياضية دقيقة غير محمّلة بالمعاني والانفعالات التي تفسدها.

لكن استخدام هذا المنطق ظل محصوراً في نطاق ضيق، لا يفهمه ولا يستخدمه إلا القلة، أقرب ما يكون ـ خارج علوم معينة ـ رياضة عقلية ونستبعد أن مفكراً أو فيلسوفاً يلجأ إليه، وهو يريد نشر أفكاره وآرائه للتعبير عن فلسفته.

عوامل الوقوع في الخطأ:

المنطق أداة التفكير السليم، فلماذا نقع في الأخطاء؟ الجواب بأن ذلك راجع إلى عدم التقيد بقواعد المنطق لا يكفي، إذ ثمة عوامل تفسد التفكير وتوقع في الخطأ، وإن كانت أحياناً ليست علاقة مباشرة بالمنطق، إلا أنها تؤثر سلبياً على التفكير السليم.

هذه العوامل أهمها ما أشار إليه بيكون بالأوهام الثلاث: أوهام الكهف أوهام المسرح، أوهام السوق:

- **أوهام الكهف**: هي تلك التي ترجع إلى شخصية المفكر كالتسرع أو الانفعال.

- **أوهام المسرح:** وهي تلك التي ورثناها عن أجدادنا متمثلة في المعتقدات والأفكار المسبقة التي تفسد تفكيرنا.

- **أوهام السوق:** وهي الناتجة عن سوء استعمال اللغة التي نتكلمها.

كما أن هناك أسباب أخرى تؤدي إلى الوقوع في الخطأ وفساد التفكير وهي من الأمور الشائعة بيننا والتي من المستحسن تفاديها حتى يستقيم تفكيرنا.

- **المبالغة:** نجدها عندما يصف أحد الناس حادثة أو يشرح ظاهرة، فهو لا يكون دقيقاً ويحمل الوصف انفعالاته وعواطفه نحو الموضوع سلباً أو إيجاباً مما ينعكس في المبالغة.

- **الإحالة إلى مجهول:** أي عندما يستعصي علينا فهم مشكلة أو تفسير ظاهرة من الظواهر، لتعقدها أو تشابكها، نقوم بردها إلى مجهول مثل الحسد، العين، السحر، والمقصود بالإحالة إلى مجهول رد الظاهرة أو المشكلة إلى سبب غير منظور لا نستطيع التحقق لا من صدقه ولا من كذبه.

- **التعميم الخاطىء**: ويعني الانتقال من أمثلة محدودة جداً أو معايشة قصيرة لإصدار حكم عام.

- **سرعة التعميم**: ويعني التسرع في إصدار حكم قبل فحص جوانب الموضوع وحيثياته.

- **الرواية عن مجهول**: يجعلنا في كثير من الأحيان مرددين غير قادرين على تفحص المصادر ولا قيمتها، مما يوقعنا في الخطأ وقد يرتب إصدارنا لأحكام لا أساس لها.

- **الربط الخاطىء بين الظواهر**: وذلك مثلاً حين نفسر ظاهرة بظاهرة أخرى لا يرتبطان إلا عرضاً، مثل نعيق البوم وحادثة من الحوادث، وشهقة إنسان وموت بقرة أو قطة سوداء وحادث طريق.

حين نربط بين ظاهرتين ماديتين لا يرتبطان إلاّ عرضاً نكون قد خرجنا من مجال العلم، أما حين نربط ظاهرة مادية بأخرى لا مادية مثل غليان الماء بسبب أرواح شريرة فإننا نقع في الخرافة، أما حين نربط بين ظواهر غيبية فتلك هي الأساطير مثل حروب الآلهة.

- **الذاتية أو الأنانية**: أي جعل الذات هي محور عملية

التفكير، وقياس الأشياء والأهداف بمدار قربها أو بعدها عنا، فنجعل ذاتنا في مركز الدائرة، والأحداث تشكّل الدائرة من حولنا تزداد اتساعاً ـ بعداً ـ كلما بعدت عًنا وقلت أهميتها بالنسبة لنا.

ـ **الانفعالية والعاطفية**: والتي تؤثر تأثيراً كبيراً على آرائنا وأحكامنا، بحيث لا ندرك الأشياء أو الأحداث إلا متلونة بعاطفتنا نحوها سلباً أو إيجاباً، وتجعل الأشياء تبدو لنا كما نريدها أن تكون وليس كما هي في حقيقتها، خاصة عندما نكون لاواعيين بما يربطنا بالموضوع من عواطف وانفعالات.

إن تفادي هذه الأسباب، أو على الأقل، الوعي بها وبأخطار الوقوع في الخطأ بسببها يجعلنا أقرب إلى التفكير المنطقي والسليم.

ويقدم ديكارت تفسيراً للخطأ أكثر عمومية، نابعاً من أن الإرادة أكثر شمولاً واتساعاً من الفهم، فنحن لا نمارسها في نفس الحدود، ولكن يحدث أن أمدّها إلى الأشياء التي لا أفهمها، وحيث إنه بالنسبة للإرادة هذه الأشياء تكون سواء، فإن الإرادة تضل بسهولة وتختار الشر على أنه الخير، الزائف على أنه الحقيقي، والمثالي عندئذٍ هو جعل

إرادتي في حدود معرفتي، الخطأ هو تجاوز الإرادة حدود المعرفة.

أما الوضعية المنطقية فتقدم تفسيراً آخر، السبب الرئيسي في فساد التفكير والوقوع في الخطأ هو بحث قضايا لا معنى لها، وبالتالي لا يمكن وصفها بالصدق ولا بالكذب، وهي النتيجة التي يجب أن نصل إليها في نهاية كل بحث أو قضية مثارة، وهذا هو السبب في استمرار إشكاليات كثيرة دون حل، لأنها أساساً لا معنى لها، ومرجع ذلك إلى أن الكلمات المستعملة في بعض القرائن لا معنى لها إذا استعملت في قرائن أخرى، أو في الربط بين أشياء أو ظواهر ربطاً زائفاً مثل فكرة العنقاء.

ولكي نميز بين القضايا التي لها معنى وتلك التي لا معنى لها، لا بد من الرجوع إلى مطابقتها أو عدم مطابقتها للواقع، فالعنقاء أو الغول إذا حللّناه وجدنا أجزاءه مطابقة للواقع، ولكن الربط بينها هو الذي لا واقع له.

والتفكير وفق هذا الرأي نوعان: نوع يمكن أن نتثبت من صدقه أو كذبه وبالتالي له معنى.

ونوع لا نستطيع التثبت من صدقه ولا من كذبه، وبالتالي يعتبر لا معنى له والبحث فيه مضيعة للوقت.

والمهم بالنسبة للوضعية المنطقية معرفة كيف وبماذا يمكن إثبات صدق أو كذب قضية ما، وترى هذه المدرسة أن التجريب هو الأداة الفعالة في سبيل ذلك ولا يعني هذا التجريب الفعلي فقط بل التجريب العقلي أيضاً، والمقصود هو ما إذا كان للفكرة أو القضية تأثير وآثار على الواقع أم لا أو أنها لا تغيّر شيئاً.

ولكن إن لم تُمكّننا التجربة من تحقيق مُرادنا، فهل يعني هذا بالضرورة أن القضية لا معنى لها، أو يعني أننا لم نصل إلى الوسيلة الدقيقة التي يمكن بها قياس الصدق والكذب، بمعنى قد تكون القضية المبحوثة فعلاً لا معنى لها كما تُخبرنا التجربة ولكن أليس من الجائز أن الأداة هذه لا تتناسب مع كل القضايا، بالتالي تكون المشكلة مشكلة الأداة.

وإذا كان يمكن الاعتماد على التجربة في بيان صدق أو كذب قضية ما أو أنها لا معنى لها، إلا أن هذا يتطلب أن القضية يمكن إجراء التجربة عليها، وقابلة للتجريب، وإذا لم يكن ذلك ممكناً، أليس من الجائز أنه لا معنى لها لأن التجربة لا تقبل الانطباق عليها؟ أليس القطع بأن هذه الطريقة وحدها الكفيلة ببيان صدق أو كذب قضية أو لا،

معناها هو أيضاً مصدر أخطاء وفساد حكم؟ وفساد تفكير؟.

إن التجربة يمكن أن تتم بدقة على الماديات، فقضية مثل تبخر الماء بالحرارة يمكن التحقق من صدقها بالتجربة ولكن عندما نقول «الإنسان بدون مبادىء أخلاقية وحش كاسر» كيف نتحقق بالتجربة من صدقها أو كذبها؟ ومع ذلك لا أحد يدّعي أنه لا معنى لها.

وعليه فإن المنطق يظل هو الأداة التي نريد أن تكون مقياساً للخطأ والصواب فيما لا يمكن - على الأقل - إجراء التجارب عليه، وأداة مقياس لطرق التحقق نفسها.

ـ فلسفة الجمال:

يعيش الإنسان في عالم، بين أناس مثله، وأشياء، وأصوات. وألوان تختلج في نفسه مشاعر وأحاسيس، وترتسم عليها انطباعات، ويستعيد ذكريات وصور، يرى أمثاله من الناس، والأشياء حوله ساكنة ومتحركة، جامدة وحية والحيوانات، ويسمع الأصوات من حفيف أوراق الشجر يداعبها النسيم، إلى انسياب الماء في مجرى النهر، أو قطعة موسيقية من آلة تداعبها أنامل.. فيُصدر أحكاماً على هذا الإنسان بأنه جميل، وذاك بأنه قبيح في سلوكه أو في شكله كما يُصدر أحكاماً على ما يحيط به: فيصف حديقة بالجمال ويصف مستنقعاً بالقبح، وينتشي لمرأى الزهور أو لسماع قطعة موسيقية أو كلمات يترنم بها شاعر أو مغنٍ، ويزود عن نهيق حمار أو نعيق بوم، فعلى أي أساس نُصدر أحكامنا هذه؟ لماذا نصف هذه اللوحة بالجمال وتلك الحديقة.. وجدول الماء ذاك، وتلك المقطوعة الموسيقية؟ ولماذا نصف غيرها بالقبح؟ هل ثمة

حاسة خاصة بذلك؟ كما أن العين ترى، والأنف يشم، والفم يتذوق، فهل ثمة حاسة مثل الذوق أو الرؤية. . . أو السمع خاصة بالتقييم الجمالي؟ إننا نرى القبيح والجميل، نسمع الضوضاء والصوت النشاز كما نسمع الموسيقى والأنغام، نشم العفن والطيب، نتذوق الخبيث والحلو. . فعلى أي أساس نميّز، وعلى ماذا نصدر الأحكام الجمالية؟.

هذا هو موضوع فلسفة الجمال.

ومن نافل القول أن نشير إلى أن الشعور الجمالي أو الموضوع نفسه الذي تهتم به فلسفة الجمال، سابق على نشوء هذا المبحث نفسه، من الطبيعي أن الإنسان لم ينتظر نشوء هذا المبحث لكي يتذوق ويُقيّم ويُصدر أحكاماً جمالية كما أن المبحث نفسه أقدم من الاسم الذي صار له - استاطيقا - أو فلسفة الجمال. إن الرغبة في الفهم أدت شيئاً فشيئاً إلى تكون هذا المبحث، والذي صار يهتم بتفسير الجمال، ما هو؟ هل ثمة صفات أو خواص في الشيء تستلزم أن يكون جميلاً أو يكون قبيحاً! كيف ندركها؟ على أي أساس نُصدر أحكامنا؟.

تذهب الفلسفة الانجليزية عموماً إلى أن الجمال صفة

في الشيء نفسه وخواص يختص بها، فهو إذن جميل لأنه يتميز بصفات وخواص تجعله كذلك وليس علينا في هذه الحالة إلا إدراكه ووصفه على النحو الذي يتميز به، حالئذٍ لا دخل لمشاعرنا وأحاسيسنا في الحكم الجمالي، فالجميل موضوعياً جميل، هو معطى على النحو الذي هو عليه، وعندئذٍ ليس ثمة سبيل للاختلاف فيما هو جميل فهو يفرض نفسه علينا باعتباره كذلك.

إن هدف المذهب يستند إلى نظرية في المعرفة تجعل الحواس هي مصدر المعرفة، فكل ما نعرفه يأتينا من الخارج عبر حواسنا وليس من المنطق عندئذٍ استبعاد الإدراك الجمالي.

لكن هذا المذهب يقصر عن تفسير الإدراك الجمالي، إذ لا شك وفق مايذهب إليه أن إدراك الجمال يتم وفق نفس أداة الإدراك.. إننا نرى اللوحة الجميلة والقبيحة بنفس الإدراك، ونسمع نهيق الحمار وشقشقة العصافير بنفس الأداة، فلماذا وكيف نحكم على هذا الإدراك بأنه إدراك جمالي والآخر خِلافه؟ ألا يعني هذا أن الحكم الجمالي يتجاوز الإدراك الحسي؟ حتى لو سلّمنا بأن الجمال صفات وخصائص في الشيء المدرك، وبالطبع القبح كذلك.

فكيف نميز بين إدراك الصفات الجميلة وتلك القبيحة لكي نُصدر حكمنا؟.

إننا إن سلّمنا بهذا تبرز مشكلة أخرى: ما هي الصفات والخصائص التي يتوجب أن تكون في الشيء لكي يكون جميلاً، وعدم توافرها يجعله قبيحاً؟ هل هو تناسق الألوان في اللوحة أو تناسق تقاطيع الوجه الجميل، أو انسجام الأنغام في الموسيقى، لكن التناسق والانسجام.. أليست أحكاماً تتجاوز الواقع؟ ثم إذا كان الجمال صفة موضوعية في الشيء نفسه، ما اختلف اثنان على القيمة الجمالية، وعكسها القبح، كما لا يختلفان عن إدراك حرارة الماء أو برودته، والطعم حلوه ومره، وهكذا كل إنسان يصف الحمار بالقبح شكلاً وصوتاً، وكل إنسان يتفق على جمال الغزال، وصوت العصافير، بل إن الإنسان يوصف بتشبيهه بالغزال.

لكن الأمر ليس دائماً كذلك، فقد أجريت تجارب بعرض لوحة أو سماع قطعة موسيقى لعدد من الناس فتباينت أحكامهم فيما هو جميل وما هو غير ذلك، فلماذا يختلفون إذا كان الجمال صفة في الشيء الموصوف؟.

بل ظهر أيضاً أن التباين ليس فقط من إنسان لآخر، بل

أن أحكام نفس الإنسان تتباين حسب أحواله النفسية وتجاربه المعاشة.

هل ذلك يعني أن الجمال هو في إحساسنا نفسه وفي ذوقنا وليس في الشيء نفسه؟ هذا ما يذهب إليه المعاصر عموماً، ومعنى ذلك أنه ليس هناك شيء جميل أو قبيح في ذاته، الجمال ليس صفات موضوعية ليس لنا إلا إدراكها، إن هذه القيمة نضيفها عليه تبعاً لإحساسنا وذوقنا، وعندئذٍ تكون الأحكام الجمالية مسألة نسبية شخصية محضة - وسوف نعود لمناقشة هذه النقطة حين نتناول مشكلة القيمة الجمالية والشروط الاجتماعية عامة - ونكتفي هنا بالقول أن الأمر إذا كان كذلك فإنه يصير من الصعب الحديث عن مبحث يدرس ما هو نسبي مطلق.

فهل الجمال يكمن في العلاقة بين الذات والموضوع؟ بمعنى أن القيمة الجمالية ليست لا في الشيء الموصوف على حدة، وليست في إحساسنا وذوقنا وحده، ولكنها في العلاقة التي تقوم بين الشيء المدرك والذات التي تدركه، فحديقة تكون جميلة بالنسبة لإنسان وكريهة بالنسبة لآخر لأن علاقة الأول بها ليست هي علاقة الثاني، وإن حاول هذا التفسير التوفيق من ناحية بين الشيء المدرك أو

الموصوف وبين الذات الداركة من ناحية أخرى، إلاّ أن المشكلة تظل. ولماذا تقوم العلاقة بين الذات والموضوع على هذا النحو في حالة وعلى نحو آخر في حالة أخرى عند نفس الإنسان أو عند إنسان آخر؟ المسألة تعود مسألة نسبية.

عندئذٍ لجأ بعض الفلاسفة، مثل عمانويل كانْت، إلى القول بأن الإحساس وحده لا يكفي لإدراك الجمال، بل إن العقل لازم أيضاً، وهذا ما أطلق عليه «الفهم». ومعنى ذلك أن القيمة الجمالية تصدر عن فهم (العقل) وليس عن شعور، مثلاً لا يسرني سماع أغنية أجنبية، أو قطعة موسيقى أو أوبرا لا لأنها ليست جميلة أو قبيحة بل لأني لا أفهم ما تقوله أو تعبّر عنه، والدليل على ذلك أنه عندما أتقن تلك اللغة فإني قد أُسر بتلك الأغنية التي نفرت منها سابقاً، إذن الفهم ضروري للتقييم الجمالي، وهذا الفهم يتطلب رُقياً وثقافة، إن بعض الناس قد يوقد نار الشاي بأجمل اللوحات، وعندئذٍ يكون الإدرك الجمالي من نصيب الذين أوتوا قدراً أكبر من الثقافة والرُقي وليس من نصيب عوام الناس.

قد يكون في هذا المذهب بعض الصواب، فاللوحة

الرائعة الثمينة التي يتهافت على رؤيتها - إن لم يكن اقتناؤها بأثمان غالية - بعض الناس، لا تساوي عند آخرين درهماً، وإذا وقعت في أيديهم جعلوها وقوداً لطهي طعامهم.

ولكن المشكلة التي تثور هنا هي: هل هذا راجع إلى الفهم أو غياب الفهم أم راجع أكثر إلى الشروط الاجتماعية لهؤلاء وأولئك؟.

ومع ذلك لا نستطيع استبعاد عوام الناس من الشعور الجمالي، سواء أدركوا وفهموا هذه اللوحة وقيمتها الجمالية أم لم يفعلوا، فالقيمة الجمالية والحكم الجمالي ليس غائباً عندهم، وثمة فرق كبير بين أن يفهموا أو لا يفهموا القيمة الجمالية لهذه اللوحة، وبين غياب أو وجود الحكم الجمالي عندهم بإطلاق، وما سقناه من مثال نراه راجعاً لأسباب أخرى ليست فقط عدم الفهم أو فقدان الشعور أو القيمة الجمالية، إن الشروط الاجتماعية في عمومها تلعب دوراً مهماً لا يمكن تجاهله، ومع ذلك يظل لكل إنسان، مهما كان بسيطاً بدائياً، أمياً، أن يصدر أحكاماً من قبيل جميل وقبيح، وهو يفعل ولم يتوقف عن ذلك، قد لا يصدر نفس أحكام المثقف أو الراقي على نفس الموضوعات ولا انطلاقاً من نفس الصفات، بل له

موضوعاته ومنطلقاته وصفاته، عندئذٍ اعتماد الفهم وحده وعلى مستوى معين لا يعني ولا يقود إلاّ إلى نسبية مختلفة عما قابلناه صحيحاً، ولكنها نسبية طبقية أو فئوية، مما يجعل التفسير أيضاً قاصراً، فهو لا يفسر القيمة الجمالية إلاّ في شروط اجتماعية معينة.

إن النظر في الأشكال المختلفة للتعبير، سواء كانت صورة أم كلمات، أصوات أم مشاهد. . . وبحثنا في ماهية هذه الأشكال أو الأنماط من التعبير نجدها طريقة من طرق إيصال أفكار أو انطباعات أو مشاعر أو أحساسيس، فهذه الأنماط من التعبير ـ لوحة، قصيدة، قطعة موسيقية. . . إلخ ـ ليست مقصودة في ذاتها، بل وسيلة للإيصال والاتصال.

ومع ذلك فإننا نطلق صفة فن ليس على كل وسائل التعبير والإيصال والاتصال، بل على أنماط معينة منها، فكلامنا العادي ليس فناً، وحوار بين اثنين لا يسمى مسرحية، وأي حركة على آلة موسيقية لا تسمى موسيقى، وأي خطوط على لوحة لا تسمى رسماً، إذن لكي تكون كذلك يستلزم أن تتوافر فيها معايير معينة لكي نسميها فنّاً، أي معايير جمالية.

لكن هذا لا يعني البتة أن العمل الفني يكون كذلك متى توافرت فيه ما يدعى الشروط الفنية، فإتقان قواعد الموسيقى وحده لا ينتج قطعة موسيقية «جميلة»، وإتقان قواعد الرسم لا ينتج لوحة جميلة، ولا إتقان قواعد الشعر ينتج قصيدة جميلة رغم توافر كل المواصفات، سواء كان ذلك في الكلمات والأوزان واستخدامها أو الأصوات أو الخطوط أو الألوان أو الأنغام، مع توافرها ـ فرضاً ـ لا نستطيع أن نصف العمل بأنه فن. لقد حدث في كثير من الأحيان أن تحولت الوسائل وشروطها إلى هدف في حد ذاته، فتحول الشعر إلى مجرد تلاعب بالكلمات والموسيقى مجرد أصوات، والمسرحية حوار يدفع بعضه بلا معنى. . . دون أن يكون ثمة جمالية.

صحيح أن النوايا الطيبة لا تصنع فناً، فمهما كانت النوايا طيبة، إذا كان صاحبها لا يفهم في الموسيقى وقواعدها أو في المسرحية وشروطها أو في الرسم ومتطلباته، فإنه لن يقدم لنا عملاً مسرحياً ولا موسيقى. . ولا لوحة. . ورغم حسن النوايا المعلن يأتي عمله على الأكثر موعظة أخلاقية تثير الملل، أو مجرد كلمات مرصوفة أو ألواناً مبعثرة أو أصوات متلاحقة.

إلاّ أنه صحيح أيضاً أن امتلاك القدرة على ترتيب معين

للأنغام أو شكل معين لإجراء الحوار وتقديم الأحداث، أو تسلسل قصة دون أن يكون وراء ذلك ما يريد إيصاله أو التعبير عنه، فإن العمل الفني، وإن توافرت فيه كل شروط العمل الفني، يأتي جسداً ميتاً بلا روح مليء بالأصباغ والأينات، ليس كل تعبير مع ذلك فن، ولا يكفي أن يكون عند القائم به ما يريد إيصاله، إننا في كثير من الحالات نقف مشدوهين نتمتع بما نرى بما يثيره فينا ما نراه، نُصغي منبهرين بما يثيره فينا ما نسمع غير قادرين على فهمه، ولا نضيف جديداً إن قلنا: إن الطفل أيضاً يجذبه الجميل وينفر من القبيح، فما هذا الذي يجعلنا مشدوهين منبهرين كالأطفال؟ هل يمكننا القول أن الجمال هو النفع؟ كما ذهب إلى ذلك زينون اليوناني وغيره؟.

ولكن ما نفع قطعة موسيقية؟ أو لوحة؟ أو وجه جميل، أو شعر؟ بالعكس الفاكهة لذيذة قبل أن تكون جميلة، كما أن رائحة الطعام قد تفتح شهيتنا ولا تثير حكمنا القيمي بالجمال، بعكس ذلك الرائحة العطرة، ومرأى الزهور، الوجه الجميل، النافع ليس دائماً جميلاً والجميل ليس دائماً نافعاً، فالحمار نافع والجمل نافع لكن لا هذا ولا ذاك جميل، والزهرة جميلة وقطعة الموسيقى جميلة لكنهما ليستا نافعتين. ونحن لا نطلب الجمال لغرض المنفعة،

ولا نصدر حكماً جمالياً انطلاقاً من منفعة بل نطلب الجميل في حد ذاته لما يعطينا من لذة وسرور ومتعة أحياناً على حساب المنفعة نفسها، إذ ليس نادراً من يطلب ديوان شعر على حساب خبزه وقطعة موسيقى على حساب إشباع حاجاته.

إن الجمال شعور ينبعث فينا من رؤية شيء جميل أو كائن جميل أو سماع قطعة موسيقية أو أغنية، هذا الشعور غير قابل للوصف أو الفهم، بل على العكس إن أردنا وصفه أو فهمه ضيعناه، ولهذا لا يجب أن نطلب الفهم بل الإحساس، الشعور، وما يجعلنا نحس ونشعر بالجمالية في العمل الفني هو ما يجعل العمل الفني فناً وليس صناعة... ما يجعلنا نقف مشدوهين، نسمع منبهرين كالأطفال نحس ونشعر ونعجز عن الفهم أو الوصف، إن هذا ما يوصف بالذوق الجمالي، ولكي نتذوق يجب أن يكون في العمل الفني، لكي يكون كذلك ما نتذوقه.

وقد برزت مشكلات عن هذا التفسير:

أولهما: هل الذوق الجمالي فطري فينا، وبالتالي موجود لدى كل الناس وعندئذٍ لا يرتقي ولا يتغير ولا

يختلفون فيه؟ يجب حقيقةً أن نحذر الخلط بين مكتسبات الإنسان الثقافية والحضارية بصفة عامة وبين وضعه الاجتماعي والذوق الجمالي عند كل الناس، إذ لا شك أن كل الناس يتذوقون الجمال ولكن لا شك أيضاً أن كل الناس لا يتذوقون هذا الموضوع الجمالي أو ذاك بالذات، إذ في هذا يتدخل عامل الثقافة والحضارة والوضع الاجتماعي، فإذا كان أحد الناس من حضارة أخرى لا يتذوق موسيقى موزارت أو بتهوفن، فذلك لا يعني أبداً فقدانه الذوق الجمالي، ذلك لأن موسيقى بتهوفن أو لوحات بيكاسو ليست هي الجمال وليست مقياساً مطلقاً نمتحن عليه كل الأذواق، كما أن زينة الإفريقي، وإن كانت تثير اشمئزاز الأوروبي، فإن هذا لا يعني إلاّ أن هناك حضارتين وثقافتين وبالتالي ذوق جمالي مختلف عن آخر. وليس هذا فقط، بل في داخل الحضارة الواحدة نجد الوضع الاجتماعي يؤثر جداً في تباين الذوق الجمالي، فالعامل الكادح منهك القوى قد لا يتذوق موسيقى بتهوفن، ولا يستسيغ التأمل في لوحات بيكاسو والتي يعتبرها أحد أفراد الطبقة «الراقية» مثالاً في الجمال، ذلك لأن الفن نشأ ملهاة للأثرياء، فالفقراء لم يكن بإمكانهم

حضور المسرحيات التي كانت تقدم في حفلات خاصة في قصور الأغنياء، ولم تكن ثمة مسارح عامة ليرتادها الفقراء، ولا يملكون ما يشترون به اللوحات التي يتهافت على اقتنائها الأغنياء، ولا سماع الموسيقى التي تعزف في حضرات الأثرياء ولا القدرة على امتلاك آلاتها.

الأغنياء وحدهم يملكون فائضاً من المال لإعالة الفن وفائضاً من الوقت يكرسوه له، يطلبون منه أن يزيل السأم عن نفوسهم لعدم قيامهم بأي عمل غير استهلاك إنتاج الفقراء، فهل يعقل أن نأخذ وضعاً اجتماعياً مقياساً للتذوق الجمالي؟.

قد يعترض معترض بأن ما قلناه كان صحيحاً في زمن ولّى، أما اليوم فروائع الموسيقى بأرخص الأسعار، والمسارح منتشرة، ونسخ رائعات الرسم بأقل تكلفة، فبفضل التقدم التقني صار ليس غريباً ولا شاذاً أن فقيراً يعلق نسخة من لوحة الموناليزا في كوخه، أو يسمع موسيقى بتهوفن لمجرد وضع شريط رخيص الثمن في جهازه أو مجرد إدارة مؤشر الجهاز الذي صار في قدرة كل إنسان، أو لحضور مسرحية لا تقابله إلاّ مشقة الاختيار.

ولكن حتى وإن كان هذا صحيحاً فإنه لا يعني بالضرورة

أنه يتذوق جمالياً ما صار بإمكانه استهلاكه بفضل التقدم التقني والتجاري، إذ إن هناك التقليد والمحاكاة سواء داخل المجتمع نفسه أو من قبل مجتمعات أخرى لمجتمع ما، ليس من الغريب أيضاً ولا الشاذ أن البعض من المجتمع أو مجتمع آخر يحاكي الطبقة الراقية أو المجتمع الراقي، بتبني ذوقها وأحكامها الجمالية وأشيائها وموسيقاها ولوحاتها. . وحتى لباسها، لكن ليس ذلك بالضرورة لأنه يراها جميلة أو لأنه فعلاً يتذوقها بل لأن الطبقة الراقية ـ أو المجتمع الراقي ـ تراها كذلك، وهكذا الحال أيضاً بالنسبة للمجتمعات الموصوفة بالتخلف، والتي رغبة منها في الظهور بمظهر التقدم تتبنى ذوق وأشياء وأحكام الشعوب الأخرى، ليس الحكم الجمالي فقط بل حكم التقدم والتخلف.

لا شك أن التذوق الجمالي وإن كان عاماً عند الناس أفراداً وشعوباً، إلا أننا يجب أن نميزه عن مظاهره التي يتبدى فيها، لأن هذه المظاهر تعكس ثقافة المجتمع وتقدمه أو تقدم طبقة منه أو فئة، ولم لا أغترابها.

هل يقودنا هذا من جديد إلى النسبية ومن ثم القبول بجميع الأحكام القيمية الجمالية، وتبرير كل الأذواق على حد السواء؟ فتكون زينة الإفريقي، ثقبه لأنفه لتتدلى منه

دائرة ضخمة وأن تخترق شفتيه عظمة، أو يجرح خدوده، هي صفات الجميل ليس لنا إنكارها عليه وإن كنا لا نتذوقها؟ والطبيلة والكشك مبعث إحساس جمالي وإن كان ليس لنا تقييمه؟ عندئذٍ لا ترقٍ ولا تطور في الذوق الجمالي.

لكن الواقع غير هذا، القيمة الجمالية والذوق الجمالي يترقيان ويتغيران من مرحلة لأخرى ومن حالة لأخرى، فوشم المرأة كان مقياساً جمالياً لها، صارت الآن تذهب إلى سويسرا لإزالته، وسمنة المرأة كانت مظهر جمالها، صارت الآن تبحث عن وصفات التخلص منها، وشنب الرجل مكمن جماله صار الآن يثير في الأغلب اشمئزاز المرأة ونفورها، والطبيلة والكشك متعة جمالية لا تقدر عند من يشارك فيها، بينما إذا عُرضت علينا في المرئية أثارت نفورنا، فما الجمال في صف من رجال يلهثون يتصبب عرقهم وهم يخبطون كفاً بكف وامرأة مغطاة تتحرك بينهم؟ وما الجمال في مجموعة يضربون طاولة بعصي أيديهم ويتفوهون بكلام بالنسبة للكثيرين غير مفهوم؟.

ويتأثر هذا التغير والترقي للذوق الجمالي بمؤثرات منها:

- بعض هذه المؤثرات داخلي يرتبط بالتعليم والثقافة والتغير الذي يحصل في المجتمع وفي شروط الحياة وطلب الرزق، فالطبيلة والكشك كانا ولا شك ممتعين عندما يقبل ليل الحصاد، أو عندما يلتقي أهل القرية أو النجع، ليس ثمة تلهية غيرها، لكن الآن الكهرباء في كل مكان، والأجهزة المرئية في كل بيت وربما في كل نجع، يتجمعون إن تجمعوا حول برامجها، والحصادة لا تحتاج إلاّ لمن يقود آلة الحصاد، وربما الجهاز المسموع إلى جانبه والراعي يرعى أغنامه والجهاز المسموع يتدلى إلى جانبه، عندئذٍ صارت المرئية ملاذ الطبيلة والكشك بعد أن غابت - أو في طريقها إلى ذلك - واقعياً، لقد كان الفارس على صهوة جواده يثير الإعجاب ويطلق الزغاريد أما إذا قابلته الآن في الساحة الخضراء فلن يثير غير السخرية، والاستهجان، والجمل سفينة الصحراء صار تحمله السيارات، وصارت سمنة المرأة عائقاً أمامها: لكي تعمل، لكي تقود السيارة وحتى لكي تتزوج وتتوارى من وشمتها خجلاً، إن المعايير تغيرت والذوق اختلف أو في طريقهما إلى ذلك.

ـ ولا شك أن بعض عوامل التغير خارجية، نتيجة الاحتكاك بالحضارات الأخرى وتأثيراتها، لكن هذا التغير قد يكون ترقية للذوق، فليس ثمة حضارة لم تتأثر بغيرها، وإذا كانت الحضارة العربية قد أثرت في أذواق وأحكام الشعوب الأخرى جمالياً حين ازدهارها، فإن ليس ثمة ما يمنع إطلاقاً أن تتأثر بدورها، وقد يكون هذا التغيير محاكاة وليس ترقية.

ثانيهما: هل الجمال مرادفاً للأخلاق، والأخلاق مرادفة للجمال، هل لا يتعارض الجمال مع الأخلاق، فالجميل هو الخير، والخير هو الجميل؟.

إن بعض الفلاسفة مثل أفلاطون، يذهبون إلى أن الجمال مرادف للخير ومعنى ذلك أن الجميل لا بد وأن يكون خيِّراً، عندئذٍ يصير الجمال والحكم الجمالي مرتبطاً بالأخلاق والحكم الأخلاقي، لكن في هذه الحالة يصير من الصعب الحديث عن حكم جمالي بقدر ما هو حكم أخلاقي، وهذا تختص به فلسفة الأخلاق وليس فلسفة الجمال، فيصير عندئذٍ مبحث الجمال بدون موضوع، كما أنه في هذه الفرضية تسيطر القيم الأخلاقية على القيم الجمالية وتتحكم الأخلاق في الذوق الجمالي، فالمحرم لا يكون جميلاً والشر لا يكون جميلاً.

بينما يذهب آخرون إلى أن الجمال غير الخير وغير الأخلاق، إن الجميل جميل مهما كانت أحكامنا الأخلاقية نحوه، فقد يكون محرماً، أو شراً، نرفضه أخلاقياً دون أن يفقده هذا الحكم الأخلاقي قيمته الجمالية، إن الخلط هنا هو تقريباً نفس الخلط بين الجمال والنفع، وكما أننا يمكن أن نرفض موضوعاً ضاراً لأنه غير نافع وليس لأنه يفتقد القيمة الجمالية، فإننا يمكن أن نرفض موضوعاً مناقضاً للأخلاق لأنه كذلك وليس لأنه يفتقد القيمة الجمالية.

ثالثهما: إذا كان الشعور الجمالي والذوق الجمالي عاماً عند كل الناس فكل إنسان يشعر ويتذوق الجمال صورة أو كائناً، موسيقى أو لوحة، تمثالاً أو أغنية، لكن عامة الناس تقف مشدوهة لا تستطيع أكثر من التمتع بالنظر أو بالسماع، يستوي في هذا عالمها وجاهلها، مثقفها وأميها، كبيرها وصغيرها، رجالها ونساؤها، فلا يشذ عن هذا الانشداه إلا الفنان، فالفنان هو الذي يتجاوز هذا الانشداه إلى التعبير عن لذة الجمال الذي يتذوقه بخطوط، بأصوات بكلمات بأنغام... هذا التعبير عن التأثر بالجمال سواء كان بخطوط وألوان أو كلام وأصوات أو شعر أو موسيقى أو كلمات هو ما نسميه فناً، فالفنان مستخدماً الخطوط، الألوان، الحفر، الكلمات، الأنغام، يتحول من كونه متأثراً

فقط بالشعور الجمالي متذوقاً للجمال، إلى كونه فاعلاً، يستطيع بواسطة الأحجار أو الأصوات أو الأنغام أو الكلمات أن ينقل إلينا شعوره الجمالي، فنقاسمه هذا الشعور وهذا التذوق في حين نتأمل لوحة أو نحتاً أو نسمع موسيقى أو شعراً. . .

إن الجمالية لا زالت سراً غامضاً، فنحن لم نتوصل إلى تحديد ما هو الجميل نحسه نتذوقه ونجهل كنهه، والفنان هو الذي يعبر لنا عن هذا الجميل يهتك أسراره ويتوغل خفاياه دون أن يفهمه أو يحدد معالمه، ولهذا وصف الفن بالموهبة فهو لا يعلم ولا ينقل ولا يورث، إنه، مع الفارق الكبير، كمن ينقل بخط جميل عن لغة لا يفهمها، ولا نفهمها نحن أيضاً.

ولهذا فإن الفن يخاطب «القلب» أي العواطف، المشاعر، الأحاسيس وليس العقل والفهم، عندئذٍ من الجدير بنا حين نقف أمام لوحة أو نسمع موسيقى، أو قطعة شعر أو أغنية ألا نسأل ما معنى ذلك، ولا نطلب تفسيراً، لا فهماً ولا تعقلاً بل نسأل ما هو الإحساس ما هي المشاعر، ما هي الأحاسيس التي ثارت فينا حين رأينا اللوحة أو سمعنا الموسيقى أو الشعر أو قابلنا جميلاً.

وثمة مشكلة لا زالت تطرح نفسها علينا: هل يمكن الحديث عن فن ملتزم؟ عن فن واقعي؟ هل الفن للفن؟ لقد شاع مذهب يرى أن الفن للفن لا يرمي لغاية خارجة عنه، متميّزاً عن الأخلاق؟ عن النافع والضار، إنه تعبير عن «الجمال» لا يهمه في ذلك إن كان أخلاقياً أو ليس أخلاقياً نافعاً أو ضاراً. لا تحده حدود ولا تكبله قيود، لكن هذا أدى إلى أن صار الفن مجرد تلاعب بالألفاظ، والخطوط وبعثرة الألوان، وصار الفن في أحيان كثيرة يدور في حلقة مفرغة لا هدف له إلا اجترار نفسه، والجري وراء الاستعارات والكنايات والألفاظ لذاتها، وبعثرة الألوان، والعبث بالأنغام وبث لواعج ذاتية محض شخصية تثيرها الغرائز، أكثر ما هي تعبير عن إحساس جمالي، وقد تطرف هذا الاتجاه ليقود إلى ما يعرف بالسريالية أو «الما فوق واقعية» والتي جعلت هدفها تحطيم اللغة، والأشكال والألوان والخطوط والأنغام، بحجة أن السر الجمالي يأبى القيد، وتأسره القواعد، وأنهم يريدون التعبير عنه كما يحسونه لا أن يسجنوه في قيود اللغة وقواعد الفن.

وإن كنا لا ننفي بعض صحة ما يذهبون إليه، ولكن طرائقهم هذه في التعبير عن «السر الجمالي» حالت دون إيصال ما يشعرون به وما يحسونه إلى الآخرين وجعلتهم

بدورهم مجرد مندهشين منبهرين يشعرون ويحسون ويعجزون عن نقل هذا الشعور وهذا الإحساس.

مع ذلك، الفن ليس مجرد تصوير للواقع أو مجرد نسخة للواقع كما يذهب الواقعيون، إن أي واقعة تتلون بإحساسنا ومشاعرنا نحوها، فإذا غاب الإحساس والمشاعر غاب الفن، لكن إن كان الفن ليس مجرد تصوير للواقع بل هو إحساس وشعور وتذوق لهذا الواقع، فكيف يمكن أن يكون ملتزماً بهدف أو غاية خارج هذا الإحساس وهذا الشعور؟.

إذا أخذنا الالتزام هنا بمعنى أن للفنان أراءً سياسية واجتماعية يطوع فنه لخدمتها ويلتزم نحوها بعمله الفني، فإنه ليس من الغريب أن يتبخر الفن وتبقى الصنعة، وهذا هو السبب في أن الأعمال التي يريد لها أهلها الالتزام قد نعجب بها ونقدر التزام صاحبها، ولكن دون أن تثير فينا لذة جمالية، إننا نقدر الالتزام وليس الفن، والصنعة وليس الفن، فالفن الملتزم ليس مجرد مواعظ ونصائح وإرشادات طيبة، وليس عكس ذلك عدم الالتزام.

أما إذا قصدنا أن الفنان وهو يعبّر عن مشاعره ولذته الجمالية فإنما يعبّر أيضاً عن خلفية من المواقف السياسية

والاجتماعية (إديولوجيا) فإن كل فنان ملتزم لكن هذا الالتزام لا يأتي عنوة حسب الطلب أو الثمن، ولا يفرض فرضاً، بل ينساب مع الخطوط، مع الأصوات، مع الكلمات، إن الالتزام يجب أن يكون إحساساً شعوراً ليمتزج مع الألوان مع الأنغام مع الأصوات مع الكلمات، وليس مجرد التزام أخلاقي أو سياسي.

إذن المشكلة ليست كما تطرح التزام أو عدم التزام الفنان، لا يوجد فن ملتزم وآخر غير ملتزم، كل فنان ملتزم، والمسألة في حقيقتها نحو ماذا وهل هو صادق أم منافق؟ فالذي يكتب أو يصوّر معاناة مثلاً إما أن هذا نتاج معاناته هو عندئذٍ يلتحم التعبير بالمشاعر والأحاسيس، فيُبدع عملاً فنياً وملتزماً يثير فينا إحساساً جمالياً ويهز مشاعرنا بكلماته بأنغامه.. بلوحاته، أو أن هذا بسبب أن التزامه غير صادر عن معاناة، أو هو ملتزم بما لا يستطيع البوح به، ومشاعره الحقة ليست ما يمكن إيصالها علناً في العمل الفني خوفاً أو طمعاً فيأتي العمل صنعة وتكلفاً وليس فنّاً.

إن هذا يقودنا إلى مشكلة أعمق من تناولها هنا: مشكلة الحرية، وحرية الفنان لا تتجزأ عن حرية مجتمعه. عندئذٍ

فإن السؤال هل الفن للفن أم الفن للحياة يتبين أنه سيء الطرح، الفن للفن هذا حقيقة لكنه حقيقة أيضاً أنه موقف في الحياة في المجتمع حتى وإن كان غاية ذاته.

إن المذهب الكمالي يرى الفن، حتى وإن أراد تقليد الطبيعة فإنه لا يقلدها تماماً وكما هي، بل إنه يمزجها بتصوراته وعواطفه وانفعالاته نحوها، يحاكي الطبيعة لكنه مع ذلك يعدلها، ويختار من الأشياء، ويوفق بينها ويمزجها في عمله لتترجم عما في نفسه، نحن لا نجد في العمل الفني الطبيعة أو الواقع كما هو ولكن هذه ممزوجة معجونة بمشاعر وعواطف وانفعالات الفنان، الفنان لا يقدم الشيء كما هو، ففي هذا الصورة الفوتوغرافية أفضل، ولكنه يقدمه كما يحسه كما يشعر به، وهنا تكمن مسؤولية الفنان والتزامه حتى وإن كان الفن للفن، إن ما يُطلب من الفنان ليس الالتزام الذي يمكن أن يحوله تاجراً، ولكن الصدق في التعبير عن مشاعره الحقة ومعاناته، فالعلاقة بين الفنان والجمهور تقوم في الحقيقة فيما وراء النص والمشهد، والأنغام والكلمات والألوان على مدى صدق الفنان في التعبير عن مشاعره وعواطفه، فالصدق يشع روحاً في العمل كله، إن الصدق هو روح العمل الفني.

ولكن هذا الصدق في نقل عواطف ومشاعر الفنان،

سواء كان مجرد مقلّد للطبيعة، أو أنه يدرك الطبيعة والواقع كما يحسهما ويشعر بهما، فهل عليه أن يخضع عمله الفني للغرض الذي ترمي إليه الأخلاق؟.

لقد أشرنا إلى ما ذهب إليه بعض الفلاسفة، من أن الفن يجب أن يكون أخلاقياً، أي أن القيمة الأخلاقية تحكم وتحدد القيمة الجمالية، وأن على الفنان إذن أن يُشرك الناس في عواطفه ومشاعره الشريفة، وهنا تبدو نفس الصعوبة التي بدت في مسألة التزام الفنان، ولكن هذه المرة من زاوية أخلاقية وليس سياسية أو ايديولوجية، صحيح ليس الفن بالضرورة مناقضاً للأخلاق وليست هذه مناقضة للفن، ولكن المشكلة في كيف يتكون هذا الالتزام الأخلاقي دون الحد من حرية الفنان، إذا كان التزاماً تلقائياً صادقاً وليس مصطنعاً، لا شك أن العمل الفني الذي ينجزه يصير متوافقاً مع متطلبات الأخلاق دون التأثير سلباً عليه، أما إذا كان التزاماً جبرياً، خشية المجتمع، الرأي العام، السلطة الأخلاقية، فإن الناتج يكون صناعة وليس فناً، فالمشاعر الحقيقية والأحاسيس الصادقة تغيب لتحل محلها مشاعر وأحاسيس مصطنعة تهدف إرضاء الأخلاق. بالتأكيد الفنان أو الفن ليس مروجاً للرذيلة والشر والجريمة، ولكنه بالتأكيد أيضاً ليس واعظاً أخلاقياً، إن الفن تعبير عن

عواطف وأحاسيس ومشاعر، وليس في هذا ما يمكن إخضاعه للمعايير الأخلاقية، وإن كان ترقية الذوق الجمالي والإحساس الجمالي يمكنها أن تدعم الحس الأخلاقي عند الناس، خاصة عندما لا يستهدف الفن إثارة الغرائز البهيمية، ولا مجرد التنفيس عن المكبوت تحت ستار الفن، فإن الفن والتذوق الجمالي يرقى بالحس الأخلاقي ويسمو به.

ولعل المشكلة لا ترجع أساساً إلى الفن، بل على نحو ما ذكرنا ترجع إلى الخلط بينه وبين تلك الأعمال الهابطة التافهة التي تتخذ الغرائز الجنسية، والرغبات المكبوتة، والميول العدوانية مادة لها، لكن وراء ذلك ليس الفن بل التجارة.

وعندما نطلب من الفن السمو، والأخلاقية، والتعبير عن معاناة الإنسان وقيمه، وما هو نبيل في الإنسان وراقٍ، فإننا يجب ألا ننسى أن الفنان إنسان يحتاج أن يأكل ويلبس ويسكن، وعندئذٍ يصير من الواضح أن الفنان يعكس إلى حد كبير ما يعتمل في مجتمع، فهو ليس كائن مجرد، روح سامية، أحاسيس هائمة.

إن الفنان الذي يطلب الفن ـ لذاته متسامياً، صادقاً في تعبيره، مجسداً في أعماله معاناة إنسانية ومشاعر ترقّي

الذوق الجمالي والإحساس الجمالي عند الناس - يواجه في واقعه اليومي بمشكلة عملية: كيف يعيش؟ إن لوحاته لا تشبع جوعه وشعره لا يمنحه مأوى، وأنغامه لا تقيه البرد. . فهذا الفن ليس له في الغالب سوقاً رائجة، ليس فقط لأن قلة من الناس من يعنيهم هذا ومن يدفعون له ثمناً، وهذا صحيح في كل المجتمعات رغم تفاوت النسبة بينها، بل أيضاً لأنه لا يقصد إطلاقاً التعيش به، وهذا ربما مرجع سمو فنّه وتعاليه، ولا يستهدف من ورائه سوقاً فهو لا ينتج للسوق، ولكن إن كان السوق هو الأمر الناهي في مجتمع ما، أليست المشكلة في هذه الحالة، ليست مشكلة الفن بقدر ما هي مشكلة المجتمع، ألا نظلم الفن والفنان عندما نلقي به في السوق حيث قيمة كل شيء في عائده ثم نطلب منه السمو والتعالي؟.

إن الفنان قد يرفض الخضوع للسوق، ولهذا لا نستغرب أن فنانين عظاماً عاشوا ربما نكرة، في ضنك مر، وماتوا معدمين بجانب أعمالهم التي تقدر اليوم في السوق بالملايين ويتنافس حول اقتنائها الأثرياء لتشنف أذانهم أو تزين جدران قصورهم، هذه القصور التي لو وطأ أرضها أحد هؤلاء الفنانين لما قابله غير الاشمئزاز والنفور ولما وجد أذناً صاغية. . .

أو إن الفنان قد يرضخ للسوق مدفوعاً بصعوبات المعيشة فيلجأ إلى الإنتاج «للسوق»، وعندئذٍ لا مناص من أن القاعدة الاقتصادية تعمل عملها «الطلب يحدد العرض» ليس فقط طلب المستهلكين بل أيضاً طلب تجار «الفن» فتنهال الأعمال التي يطلبها الناس وتجار الفن: اللوحات الخليعة، الموسيقى الهستيرية المحركة للغرائز الهابطة بالمشاعر، القصص البرفوقرافية، الأفلام. . . . إلخ.

عندئذٍ نتبين أن ما يدعى بالفن الهابط، السلعة التجارية ليس في الحقيقة مسؤولية الفن ولا الفنان، والأخلاقيون الذين يهاجمون الفن دون تمييز لم يدركوا أن هذا الذي يهاجمونه ليس الفن، بل فن السوق، وعندئذٍ لم يتبينوا من الذي يجب أن يوجّه إليه النقد واللوم.

ليس من المعقول أبداً ولا من الإنصاف أن نترك الفن تحدده قيم السوق والفنان تحت رحمة الطلب ليعيش، ثم نطلب منه فناً راقياً نبيلاً سامياً ليس له في الحقيقة سوق، إن توزيع أي عمل فني هو في الحقيقة عكس قيمته الفنية، فكلما ازداد توزيع عمل ما كلما كان ذلك العمل - إلا في حالات شاذة - هابطاً، الفن الهابط إذن لا يوجد إلاّ لأن هناك مستهلك هابط، وبمعنى اقتصادي ليس ثمة فن هابط

إلاّ لأن له سوقاً رائجة، وذات مردود مُغري، قد يعترض مُعترض بأن السوق يمكنه أيضاً أن يخلق مُستهلكاً هابطاً للفن الهابط، هذا صحيح، ولكن هل السوق مسؤولية الفنان أم تجار السوق.. ومن ثم النظام الاجتماعي؟.

المشكلة إذن ليست لا في الفن ولا في الفنان، بل هي مشكلة المجتمع بأسره ولا يجدي تناسي هذا والبحث عن كبش فداء، ولهذا ظل الفن الهابط هابطاً رغم هجمات الواعظين، ومن الأولى البحث عن أسباب قبول الناس على الفن الهابط الذي ربما ينكرونه بعقولهم وتدفعهم إليه غرائزهم، وعندئذٍ فإن النظام الاجتماعي نفسه، والناس، وليس الفن، هم الذي يقفون في قفص الاتهام، إن النظام الذي حول كل شيء إلى سلعة تباع وتشترى، بما في ذلك الإنسان، قيمتها في مردودها من النقود لا يمكن فيه إلاّ أن يصير الفن سلعة، وأن تتبع طريق غيرها من السلع، والذي جعل الاستهلاك قيمة عُليا لن ينتج فيه إلا فنّاً استهلاكياً: اسمع ولوح، وانظر ولوح.. اقرأ ولوح، ساعات البث الطويلة تحتاج إلى سد فراغ لن يدقق جيداً فيما يسد الفراغ، والأرخص مفضلاً لتخفيض التكاليف، ووسائل الإعلام الأخرى تحتاج إلى الترويج... صورة امرأة في وضع معين تكفي للترويج ألف مرة من عمل جاد،

وقصص الحب والغرام مبيعاتها تفوق ألف مرة كتاباً جاداً صرفت فيه سنين عمل، والشعر البرنوقرافي يحقق إيراداً لا يقارن بمبيعات أشرطته.. هكذا يريد السوق!.

ليس من المجدي إذن أن نواجه الفنان بسيل من اللوم وأنهار النقد، وصرامة المنع... ثم نتركه إما فريسة الفقر والعازة إن أراد فناً راقياً سامياً، وإما الانجراف في تيار السوق الاستهلاكي إن أراد الحياة في أقرب معانيها.

ليس من المستغرب أبداً أن عملاً فنياً عظيماً يظل نكرة غير مرغوب لا يطلبه إلاّ قلة أو لا أحد. أو أنه لا يرى النور أبداً، بينما يغرق المجتمع في ركام الأعمال الهابطة ويغرق أصحابها وتجارها في الترف والثراء.

فما العمل؟ هل يتوجب على المجتمع كفالة حياة الفنان لكي يكون ثمة فن لا يخضع للسوق، أن يتحرر الفنان من الحاجة، حتى لا يذله السوق، ويتفرغ لسبر أغوار السر الجمالي والتعبير عنه فيما يدهشنا ويبهرنا ويرقى بذوقنا ومشاعرنا عندئذٍ لا يفرض السوق على الفنان ما يريده، ولكن الفنان يُبدع ما يفرض نفسه علينا فيرقى بأحاسيسنا ويغذي روحنا.

ولكن أليس ثمة إشكالية في هذا؟ ألسنا قد نستبدل سيداً

بسيد؟ نستبدل السوق بالمجتمع، عائد المبيعات بالمرتب؟ أليس في هذا إمكانية بروز إجبار من نمط آخر؟ إن لم يكن إجباراً سياسياً، فهو على الأقل إدارياً، إذ كيف نقيم عمل الفنان لنحدد مرتبه؟ هل سنطلب منه لوحة كل شهر؟ قصيدة كل أسبوع؟ قصة كل فصل، قطعة موسيقية كل شهر؟ مقابل مرتب معين؟ ألا يقود هذا إلى الصنعة وليس إلى الفن؟ أن يعطى مرتباً ويترك «حراً» له أن ينتج متى شاء وكيفما شاء؟ ألا يحول بهذا إلى التقاعد؟.

إن المسألة عويصة جداً، فترك الفنان تحت رحمة السوق يقود إلى إنتاج فن استهلاكي، وتكفّل المجتمع به يقود إلى «الوظيفة».. موسيقي موظف، رسام موظف... ولهذا الوضع من السلبيات ما يوازي، وإن خالف، سلبيات السوق.

إن جميع هذه الاعتبارات تقود إلى مخرج أراه وحيداً، إن تحول الفن إلى استهلاكي سوقي أو إلى وظيفة في الخدمة العامة سببه أن الفن هو الشيء الوحيد الذي يمارسه الفنان وهو لهذا، لكي يعيش، مجبر إما على إرضاء طلب السوق أو الالتزام بقواعد الوظيفة، وفي كلا الحالتين لن ينتج في الغالب فناً بل سلعة أو خدمة، ولكي يتحرر الفن

فإنه يجب أن يتحرر الفنان من هذه الوضعية التي تُكرهه في نهاية المطاف على التخلي عن الفن لصالح السلعة أو الخدمة، وهذا لن يكون بإمكانه ما دام الفن هو «العمل» الوحيد الذي يمارسه، فإذا ما كان له عمل آخر يعيش منه ويتكبد الإكراه فيه، وهو بالطبع من ضرورات العمل، حتى لو كان ذلك التقيد بمواعيد العمل، فإنه عندئذٍ يتحرر كفنان، وإن تقيد كعامل كموظف كمهندس، كطبيب كمعلم، ويحرر فنه، عندئذٍ يستطيع سبر أغوار السر الجمالي والتعبير عنه بحرية كاملة، لا يراعي متطلبات السوق ولا قيود الوظيفة، يرسم متى شاء كيفما يشاء، يؤلف الموسيقى، يقرض الشعر، العمل الفني يولد في غير موعد، قد يتوقف شهوراً وقد ينتج في يوم أو ليلة ما يحتاج أياماً، إن الفن الحقيقي هو الهواية وليس الاحتراف، فهو يولد في غير موعد ويغيب بدون سابق إنذار، تقتله متطلبات السوق وتخنقه الوظيفة.

4

فلسفة الاجتماع

- علم الاجتماع.
- فلسفة الأخلاق.
- فلسفة القانون.
- فلسفة السياسة.
- فلسفة الاقتصاد.
- فلسفة التاريخ.

الاجتماع واقعة ليس ثمة مجال للشك فيها، فنحن نعيش في جماعة نعتمد في حياتنا على هذا الوجود الاجتماعي، لكن تقرير ذلك لا يكفي، بل من المهم، لفهم هذه الواقعة وما يترتب على هذا الفهم فيما يتعلق بنظام الجماعة في مختلف مظاهره وظواهره، معرفة أسباب

وعوامل وطبيعة الاجتماع، غير مكتفين بوصفه، حتى لا ينحرف الاجتماع عن مساره، وتغرَّب قوته، إن البحث في أصول وعوامل الاجتماع مهم جداً لفهم ما يترتب عنه من ظواهر وأنشطة.

· إن فلسفة الاجتماع تعنى إذن بالبحث في هذا الاجتماع الإنساني، أصوله، أسبابه، عوامله وطبيعته، وما يترتب عليه من ظواهر وأنشطة وعلاقات، محاولة الكشف عما إذا كان هناك قوانين تخضع لها الجماعة في تكونها وفي نشاطها والظواهر المترتبة عنها، وإذا كانت هذه القوانين طبيعية أم تاريخية؟ ولماذا لم يكن ثمة قوانين، فكيف نفسر الاجتماع الإنساني، ولماذا يدوم؟.

- على هذا النحو تتفرع فلسفة الاجتماع إلى:

علم الاجتماع الذي يهتم بالاجتماع نفسه، أسبابه، عوامله، طبيعته، العلاقات التي تتأسس عليه، الروابط التي ينتجها.

والأخلاق تبحث في مصادر الإلزام والالتزام في الأفعال، وطبيعة الفعل الأخلاقي، وتقييمه، والعلاقات الإنسانية، والسلوك، والحكم الأخلاقي، ومسألتي الخير والشر.

وفلسفة القانون تبحث في ماهية القانون الذي ينظم وجود الجماعة ومشروعيته، وأصله، ومصادره وكيفية الإلزام به وجهته.

وتبحث فلسفة التاريخ في مسيرة هذا الاجتماع، وهل يتطور المجتمع أم لا، وما هي المعايير التي يقيم على أساسها؟ وما هي عوامل أو قوانين التطور أو عدم التطور، وهل ثمة ضرورة في هذا، هل ثمة منطق محايث أم مفارق يحكم هذه المسيرة، وما هو موقع الإنسان في هذه المسيرة وما هو دوره؟.

أما فلسفة الاقتصاد فتبحث في نشاط الإنسان الاقتصادي من حيث غايته، وشرعيته وأسسه استناداً إلى واقعة الاجتماع نفسها.

وتبحث فلسفة السياسة في التنظيم العام للمجتمع باعتبار السياسة فن إدارة المجتمع، وفي أي ظروف وبأي شروط يكون هذا، وكيف نشأت السياسة، ولأي حاجات اجتماعية تستجيب؟.

من الملاحظ أن كل ما أوردناه من مجالات ترتبط ضرورة بالوجود الاجتماعي، وبدون هذا الوجود الاجتماعي ينتفي موضوع فلسفة الاجتماع نفسه، فالأخلاق

لا تقوم إلا في جماعة، وليست فلسفة التاريخ إلاّ تفسير مسيرة هذا الاجتماع في الزمان، ووعيه بذاته في لحظة تاريخية معينة، وكذلك الاقتصاد، إذ ليس ثمة نشاط اقتصادي إلاّ في جماعة حيث تتنوع الحاجات وتتنوع المساهمات، والسياسة هي تنظيم معين لوجود الجماعة في ظروف وشروط معينة، والتنظيم نفسه وليد الاجتماع، إذ بدون اجتماع ليس ثمة حاجة للتنظيم، التنظيم حاجة اجتماعية، فإلى أي حد تشبع السياسة هذه الحاجة، وهل ثمة أسلوب آخر للتنظيم، إن لم يلغِ السياسة يجعلها محدودة المجال؟.

ـ علم الاجتماع:

من المسلم به أن الاجتماع البشري واقعة لا مجال للشك فيها، نعيشها ونعايشها، واعتمادنا المتبادل على بعضنا البعض في كل شؤون حياتنا كفيل بأن يذكرنا في كل لحظة بهذه «الحقيقة»، الإنسان يعيش في جماعة، ويكتسب من وجوده الاجتماعي كل شيء.. لغته، معاشه.. وحتى إنسانيته، ابتداءً من الأسرة، التي هي سبب وجوده المباشر إلى الأمة التي ينتمي إليها ويحمل هويتها وهو يطلب الاجتماع وينفر من العزلة، يجد في الجماعة الأمن والطمأنينة وفي العزلة الخوف والوحشة، حتى اعتبر بعض الفلاسفة الاجتماع طبيعة إنسانية.

ولكن ليس من المفيد التسليم بهذه الواقعة فقط، بل المفيد الانطلاق منها لفهم أصولها وعواملها حتى يمكن فهم الواقع وإدراك ما قد يحدث من انحراف، وما قد ينتج من تغييب للعوامل المؤدية إلى هذه «الواقعة»: فنسأل لماذا كان الاجتماع؟ ما هي عوامل الدفع نحو الاجتماع؟ ما هي

الظواهر التي تترتب على هذا الاجتماع؟ هل اجتماعنا اليوم يستجيب لحاجتنا إلى الاجتماع؟ هل هذا الاجتماع مجرد تجمع أفراد؟ أم أنه يؤسس واقعاً جديداً ليس في أي فرد على حدة؟ ماذا يرتب الاجتماع على الفرد من واجبات، وماذا يرتب له من حقوق على الجماعة؟ ما هي حقوق الجماعة وما هي واجباتها؟ كيف تتوازن العلاقة جماعة ـ فرد؟ هل ثمة قوانين تحكم هذا الاجتماع؟ هل يمكن الكشف عنها؟ ما طبيعة هذه القوانين؟ اجتماعية أم طبيعية؟ هل الاجتماع خير أم شر؟ وهل يمكن أن يكون هذا وذاك ولماذا؟.

يعتقد البعض أن كون الاجتماع واقعة لا مجال للشك فيها يعني عدم جدوى البحث في أصولها وعواملها، بل المجدي الانطلاق منها لدراسة ظواهرها ومظاهرها، لكن هذا قد يقود إلى التسليم بالواقع لأننا نجهل إن كان الواقع يستجيب أم لا لعوامل الاجتماع الأساسية، والذي يجعل من المستحيل تقييم النظام القائم سياسياً أم اقتصادياً . . . إلخ، ويجعل من دراستنا مجرد وصفية.

إن فلسفة الاجتماع تريد الإجابة على ما طرحناه من أسئلة وغيرها، وتختلف فلسفة عن أخرى باختلاف ما تركز

عليه وتبرزه من جوانب وما تجيب عليه من تساؤلات بل ربما لا نبالغ عندما نذهب إلى أن كل فلسفة هي إلى حد ما إجابة على هذه التساؤلات إما صراحةً أو ضمناً.

هكذا الفلسفة التي تركز على الفرد وتبرزه نطلق عليها فلسفة فردية، مع تنوعاتها، وتلك التي تركز على الجماعة نسميها فلسفة اجتماعية، مع اختلافاتها، أما تلك التي تأخذ في الاعتبار الفرد والجماعة، دون التضحية بأحدهما لصالح الآخر فنسميها فلسفة اشتراكية، الليبرالية تمثل الاتجاه الأول، والماركسية تمثل الاتجاه الثاني، والفوضوية ـ وغيرها ـ تمثل الاتجاه الثالث.

لقد ركّز أفلاطون قديماً اهتمامه على الكيفية التي يجب أن ينظم وفقها هذا الاجتماع في كتابيه «القوانين والجمهورية» باعتبار التنظيم ضرورة ملحّة، بل أول الضرورات الناتجة عن الاجتماع، كما سار أرسطو في نفس الاتجاه وإن كان مختلفاً عن أفلاطون، لم يهتم أرسطو بما يجب أن يكون عليه التنظيم، بل اهتم بما هو كائن في عهده، ذاهباً إلى أنه من خلال تحليل أشكال الحكومات وأنواعها من ملكية وأرستقراطية وديمقراطية، يتكشف أن الإنسان مدني بالطبع، أو حيوان اجتماعي،

وعلى ذلك يكون النظام «نتاج طبيعي» بحكم أن الإنسان حيوان اجتماعي أو سياسي بالطبيعة، وفق هذا الرأي الاجتماع ليس مسألة إرادة!.

ولكن إذا كان الإنسان حيوان اجتماعي بالطبيعة فلماذا ظهرت أنظمة مختلفة لهذا الاجتماع؟ ألا يعني اختلاف الأنظمة أن الاجتماع مسألة إرادية؟ وأنه بهذا يختلف عن «الجماعات الحيوانية» التي تتجمع بطبيعتها؟.

لعل ما ذهب إليه أرسطو كان معقولاً. عندما كانت الجماعة صغيرة نسبياً متآلفة إلى حدٍ ما «مجتمع المدينة»، لكنها عندما كبرت وتنوعت انتهى هذا التآلف وهذا التكوين العضوي لنصل إلى ما أسماه هوبز «حرب الجميع ضد الجميع أو الإنسان ذئب للإنسان»، والطبيعة الإنسانية إذن ليست خيّرة وليست مدنية، والإنسان ليس حيواناً مدنياً أو اجتماعياً بطبعه، بل هو ـ على رأي هوبز ـ حيوان فقط، الاجتماع هو الذي أنّس الإنسان، ولطف نظام الطبيعة، عندئذٍ يصير دوراً منطقياً أن نرجع سبب الاجتماع إلى أن الإنسان حيوان اجتماعي، بينما ما جعله كذلك هو الاجتماع، فأين نبحث عن السبب؟.

يقول هوبز: عندما كَلَّ الناس من الاقتتال والصراع

وأرهقتهم حرب الجميع ضد الجميع، دفعهم ذلك إلى التعاقد للحفاظ على حياتهم ومصالحهم، مقابل تنازلات متبادلة. وإنشاء «حكومة» مهمتها حماية الأفراد وممتلكاتهم من عدوان بعضهم البعض، ولها مصادرة العنف الفردي بحيث يكون لها وحدها حق ممارسة العنف، مما أدى إلى تأسيس الحكم المطلق، والتنظيم الخارجي للوجود الاجتماعي، الاجتماع، منظوراً إليه على هذا النحو، اقتضى أن إرادة «الحاكم» تكون أسمى قانون، وأن واجب الجماعة «الرعية» الخضوع لها خضوعاً كاملاً، الضمان للاجتماع إذن هو الحاكم، الذي وإن نشأ عن عقد، إلاّ أنه يصير بعد ذلك غير خاضع لهذا العقد، ومعنى ذلك أن طبيعة الإنسان ليست اجتماعية، ليست خيّرة، بل شريرة، وأن الاجتماع هو الذي يحولها إلى خير وإلى أمان.

لكن الخروج من حالة الطبيعة، حيث يسود عنف الطبيعة ما كان بالإمكان إلاّ باستبداله بعنف «المؤسسة».

بينما نجد روسو، وإن انتهى إلى نظرية في العقد الاجتماعي لتأسيس الاجتماع، إلاّ أن منطلقاته جد مختلفة عن هوبز، الفساد والشر - في رأي روسو - في المجتمع وليس في الفرد، والخروج من الحالة الطبيعية إلى الحالة

الاجتماعية هو الذي أفسد الإنسان وهو مصدر الشر، وبما أنه ليس من الممكن العودة إلى الوجود الطبيعي والتراجع عن الاجتماع فإن العقد الاجتماعي مهمته الحد من شرور الاجتماع وفساده، الإنسان الفرد خيّر، ولا يصير شريراً إلاّ بلقائه مع الآخرين، الشر والفساد مصدرهما المجتمع، التعاقد حسب هذا الرأي، ليس كما عند هوبز ترويض طبيعة الإنسان الشريرة، ولكن لعلاج المساوىء والشرور الناتجة عن الاجتماع نفسه.

ما هي طبيعة الإنسان إذن؟ خيّرة أم شريرة؟ أهو مدني اجتماعي بطبعه أم هو فردي همجي بطبعه؟ المجتمع مصدر خير أم هو علاج لمساوىء أنتجها الاجتماع نفسه؟.

ولكن أليس من الممكن أن الإنسان ليس بطبيعته شريراً وليس خيّراً؟ أليست هذه القيم، خير، شر، عدل، ظلم، هي نتاج الاجتماع نفسه؟ في هذه الحالة لا مناص من إبراز مسؤولية الإنسان ـ جماعة أو أفراداً ـ على ما يمكن أن يؤول إليه اجتماعهم.

وقد حاول آخرون، لظروف وأسباب أخرى، البرهنة على أن الظواهر «السياسية» كسائر ظواهر الطبيعة، خاضعة لقوانين لا تتغير، هكذا ذهب مونتسكيو في كتابيه: «عظمة

اليونان وانحطاطهم» و«روح القوانين»، كما ذهب ماركس أيضاً إلى أن ثمة قوانين موضوعية تحكم الاجتماع ظواهره وتطوره، ويكفي أن نكشف عن هذه القوانين لنفهم الظاهرة الاجتماعية، وهذا ما ادعى الوصول إليه فيما رآه من أن تاريخ المجتمعات هو تاريخ صراع الطبقات حول أدوات الإنتاج.

لكن، بغض النظر عن أي نقد آخر، يبقى أن نفسر لماذا تكونت الطبقات نفسها ـ كجماعات ـ لتدخل في صراع طبقي؟ محاولة تفسير هذا قادت ماركس إلى التخلي عما ذهب إليه في البداية، معدلاً رأيه إلى القول بأن تطور المجتمع يأتي جدلياً من تناقض أدوات الانتاج وعلاقات الإنتاج. هذا التناقض هو المسؤول عن نشوء الطبقات وصراعها. ليجعل من هذا قانوناً موضوعياً محضاً مستقلاً عن إرادة الإنسان ورغباته، بمعنى أن أدوات الإنتاج وتناقضها مع علاقات الإنتاج ليست فقط مسؤولة عن الصراع الطبقي، بل تفسر أيضاً تكون الطبقات، مما يجعل الاجتماع ناشىء عن عوامل خارج الإنسان، فما هي؟ إلا أن هذا الرأي، وغيره، قابل للنقاش، إذ معنى ذلك، لو صدق، أنه لا أحد يستطيع تغيير مجرى الحياة الاجتماعية، إذ إن شرط ذلك تغيير وتطور أدوات الإنتاج، مما يجعلها

خارج نطاق قدرة الإنسان ومسؤوليته، الخيار واضح، إما أن الإنسان هو المسؤول عن تطور وتغير أدوات الإنتاج استجابة لحاجاته، وفي هذه الحالة تكون مسؤولية الإنسان في تأسيس اجتماعه وليس أدوات الإنسان، وإما أنها تتطور وتتغير رغم إرادته وبمنأى عنه، في هذه الحالة يستلزم البحث عن مبدأ تطور وتغير أدوات الإنتاج في غيرها، مما قاد ماركس إلى نظرة شبه لاهوتية للتاريخ.

أما الذين فسروا الاجتماع، وما ترتب عنه في القرن السابع والثامن عشر فلهم عذرهم في الحد من تدخل السلطان، باعتباره لا يستطيع شيئاً ضد ما هو طبيعي فوق السلطان السياسي القانون الطبيعي.

لكن هذا الرأي أو ذاك ليس فقط مسألة لاأخلاقية - في غير ظروفها - بل مسألة سياسية أيضاً: ألا يمكن استخدامهما مبرراً للوضع القائم في كل حين، إما باعتباره نتاج مرحلة، أو باعتباره معبر عن «القانون الطبيعي»؟. ثم كيف نفسر اختلاف المجتمعات ونظمها؟ إذا كانت الطبيعة واحدة فلِمَ الاختلاف؟ أم هل ثمة طبائع مختلفة وهو مدخل العنصرية؟ ولماذا يختلف تطور أدوات الإنتاج؟ وكيف نفسر استطاعة المشرعين تعديل نظم «الحكومات»

والمجتمع كما يريدون، على الأقل نسبياً؟ وكيف نفسر تأثير الثورات التي لا شك أنها دفعت المجتمعات في طريق لم يكن ناتجاً بالضرورة عن مقدمات تاريخية، ولا عن تطور أدوات الإنتاج؟ وإلاّ ما كان ثمة حاجة للثورة، كيف نفسر أن مجتمعاً حدثت به ثورة لا يعود إطلاقاً لما كان عليه حتى وإن انتكست الثورة أو هزمت؟.

على كل حال فلسفة الاجتماع تختلف عما يسمى علم الاجتماع أو السوسيولوجيا، هذا المصطلح الذي أول من استعمله أوغوست كومت، والذي نجد بوادره عند ابن خلدون فيما أطلق عليه علم العمران.

إن علم الاجتماع، في مفهومه الحالي، يريد نفسه موضوعياً لذلك فإنه يأخذ الاجتماع على أنه واقعة ليصف مظاهرها وما يترتب عليها، لكن هذا لا يشفي غليل الفلسفة، إن الفلسفة تطلب فهم الواقعة نفسها: أصولها، عواملها، قبل مظاهرها وظواهرها، لأن هذه تتوقف على تلك. إضافة إلى أن الاهتمام بالاجتماع كواقعة لوصف مظاهرها وما يترتب عليها يمكن أن يخفي أموراً أخرى هامة، قد لا يعيها علم الاجتماع، أو لا يريد الخوض فيها حرصاً على ما يطلبه من «موضوعية»، إنه قد يخفي بكل

بساطة التسليم بإيديولوجية سياسية أو اجتماعية، إن الفلسفة تريد معرفة لماذا هذا الاجتماع؟ ما هي العلاقة بين الفرد والجماعة؟ هل يحق للجماعة سحق الفرد أو للفرد استغلال قوة الجماعة لصالحه؟ من له حق «حكم» الجماعة؟ وتنظيمها؟ هل يمكن للجماعة تنظيم نفسها دون تدخل من خارجها؟ هل ثمة قوانين موضوعية مستقلة عن إرادة الإنسان تحكم تطور الجماعة أم أن تطور الجماعة راجع للجماعة نفسها؟....

بالطبع هذه الأسئلة وغيرها، تقودنا إلى العبور من «علم الاجتماع» إلى السياسة، إذ إنه من المستحيل الفصل بين دراسة المجتمع والبحث في السياسة، وإلاَّ تحولت دراسة المجتمع إلى تبرير الوضع القائم والتكييف معه.

إن فلسفة الاجتماع تلمح وراء القول بقوانين طبيعية موضوعية، الرغبة التبريرية، أما الادعاء بأن مهمة علم الاجتماع وصف الظواهر المنبثقة عن الاجتماع دون الكشف عن أصولها، فهو يقود إلى التسليم بهذا النمط من الاجتماع، وما يرتبط به من مصالح ومراكز نفوذ سياسي واقتصادي، واعتبار ذلك النمط المقياس الذي يقاس عليه التوافق أو الانحراف، مما يجعل هدف علم الاجتماع

تكييف الأفراد للحياة في الجماعة على أساس نمط من الاجتماع ليست له ميزة إلاّ أنه وضع قائم، أمر واقع.

لا نشك في فائدة علم الاجتماع داخل نمط اجتماع معين شريطة ألا يتجاوز حدوده، بينما تعتقد فلسفة الاجتماع أن المهم أولاً معرفة هذا النمط من الاجتماع أو ذاك، هل هو أمر حقاً طبيعي لا خيار فيه ولا بديل عنه، كيف تشكل هذا النمط؟ هل يمكن تغييره وكيف؟ كيف يؤثر الناس في بعضهم البعض؟ ما هي مصادر التأثير لديهم وكيف اكتسبوها وما شرعيتها؟ عندئذٍ نجد أنفسنا في صميم فلسفة السياسة.

إن إقرار نمط اجتماعي معين كواقعة، أقل ما يقال عنه، أنه تجاهل المشكلة وليس حلاً لها، إن أي نمط اجتماعي يجب أن يقاس على الغاية التي يهدف إليها اجتماع الناس والالتباس يأتي من اتخاذ غاية فئة على أنها غاية كل الناس، إن على الفلسفة إزالة هذا الالتباس.

ـ فلسفة الأخلاق:

الأخلاق عموماً هي مجموعة المبادىء والقيم وقواعد السلوك التي تنظم سلوك الإنسان وعلاقاته مع غيره من الناس، والتي على أساسها يقيم هذا السلوك وهذه العلاقات، وما يصدر عن الإنسان من أفعال وتصرفات.

وقد ظهر في تاريخ الفكر الفلسفي اتجاهان رئيسيان في موضوع الأخلاق:

1 ـ اتجاه يذهب إلى أن الأخلاق علم يهتم بوصف القواعد والقيم والمبادىء التي تنظم سلوك الإنسان والجماعات البشرية في مكان معين وزمان معين، ومحاولة استنباطها من دراسة سلوك وعلاقات الأفراد والجماعات في المجتمعات المختلفة. ويترتب على وجهة النظر هذه:

ـ الإقرار بنسبية الأخلاق، إذ لأن لكل جماعة قيمها وقواعد سلوكها ونظرتها لما هو خير أو شر، والذي

يعني استحالة الحكم الأخلاقي على سلوك أي جماعة، على الأقل، من خارج الجماعة نفسها، وعلى أساس قيم ومبادىء ليست هي قيم ومبادىء الجماعة.

- الإقرار بالواقع الأخلاقي المعاش، وبالتالي فهو اتجاه محافظ لا يهدف إلى التغيير بل وصف ما هو قائم.

2 ـ أما الاتجاه الثاني، وهو الغالب في الفلسفة، فيرى أن الأخلاق فلسفة وليست علماً، هدفها ليس دراسة وبحث ما هو قائم أو كائن بل ما يجب أن يكون، إذ ليس المهم سلوك الإنسان الحالي فقط، ولكن ما يجب أن يكون عليه هذا السلوك لكي يوصف بالأخلاقي. وقد ترتب على هذا الاتجاه:

- رفض مبدأ نسبية الأخلاق، لأن مبدأ النسبية يمنع إصدار أي حكم أخلاقي، مما يجعل فلسفة الأخلاق غير ذات موضوع، كما أنه وراء ما يبدو نسبياً هناك قيم عليا ومبادىء عامة تحكم أو يجب أن تحكم سلوك الناس جميعاً، بغض النظر عن تبديها هنا وهناك، فالعدل ليس مسألة نسبية وكذلك الخير،

والصدق، وإن كان تحققها هو ما يمكن أن يكون نسبياً، إذن النسبية ليست في القيمة الأخلاقية في حد ذاتها، بل في تحققها، وهذا ما يجعل الأخلاق تهتم بما يجب وليس بما هو قائم، تعديل ما هو قائم طبقاً لما يجب أن يكون.

- هذه النظرة للأخلاق يمكن أن توصف بأنها نظرة تقدمية، فهي لا تهدف إلى وصف ما هو قائم، بل إلى معرفة ما يجب أن يكون، وما هي القيم والمبادىء التي يجب أن يسير عليها الإنسان الأخلاقي، وبالتالي فهي لا تسلم بما هو كائن بل تهدف إلى التغير نحو ما يجب أن يكون، ولهذا توصف أيضاً بالمثالية. لكن الاختلاف بين الاتجاهين أعمق مما يبدو، ليست المسألة موقف من الأخلاق، هل هي علم أو فلسفة فقط، بل إنه موقف في قضية أهم من ذلك: الحرية.

لعل أهم مشكلة تطرحها فلسفة الأخلاق، والتي وفق الحل المقترح لها تحدد الرؤية الأخلاقية، هي: هل الإنسان حر في سلوكه وأفعاله وتصرفاته أم هو مجبر لا خيار له، ولا شك أن الحرية ترتبط بالمسؤولية الأخلاقية،

وهذا ما حدا بالفلسفات القائلة بحرية الإنسان، إلى نفي الصفة الأخلاقية عن أي سلوك أو فعل لا يصدر عن الحرية، حتى وإن بدا سلوكاً أو فعلاً متوافقاً مع الأخلاق، فالذي يجبر على الصدق أو عمل الخير أو اجتناب الرذيلة، حتى وإن كان ذلك انتظاراً لثواب أو لاستحسان الناس لا يسلك سلوكاً أخلاقياً، فالفعل الأخلاقي غايته في ذاته، وليس وسيلة للحصول على ثواب أو اجتناب عقاب ولو كان معنوياً، الحرية عند هؤلاء شرط لازم لتحمل المسؤولية، إذ بدون حرية لا يمكن تحميل الإنسان مسؤولية أفعاله، مما ينفي الأخلاقية، ولذلك فإن الحرية هي أساس الفعل الأخلاقي، بل أيضاً هي ما يجعل الثواب والعقاب شرعياً، نحن لا نعاقب أو نلام أو نثاب ونشكر ـ كما يذهب ديكارت ـ إلاّ لأن إرادتنا حرة، وهي مصدر كرامتنا الإنسانية، عندئذٍ السعي نحو الواجب يصير ممكناً، والحكم وفق ما يجب ممكناً أيضاً باعتبار الأفعال صادرة عن إرادة حرة، عكس الحال عندما ننفي حرية الإنسان.

ولكن تواجه فلسفات الحرية مشكلة عويصة: هل الإنسان حر بالنسبة للقيم والمبادىء العليا، وله أن يخرج عليها ويناقضها؟ فإذا كان الجواب بالإيجاب، حينئذٍ تفقد القيم والمبادىء دورها كضابط أخلاقي، وربما تنتهي إلى

العدمية أو حالة «السواء» ويصبح تقييم الفعل ليس وفقاً لقيم الخير والشر. . . وإنما وفق هل تم بحرية أم لا أياً كانت نتائجه. الفعل الأخلاقي عندئذٍ هو هدف نفسه، ولكن هل كل فعل تم بحرية هو فعل أخلاقي؟ ألا تنتهي بهذا إلى استحالة الحكم الأخلاقي؟!.

أما إذا كان الجواب بالنفي، فإن الإنسان يصير ملزماً بأخذ القيم والمبادىء الأخلاقية بعين الاعتبار. وعندئذٍ من الصعب الحديث عن فعل حر وملزم في نفس الوقت بالتوافق مع القيم والمبادىء الأخلاقية.

للخروج من هذا المأزق، عمد فلاسفة الحرية هؤلاء إلى التمييز بين الفعل الحر ونتائجه، الفعل الأخلاقي بحق هو الفعل الحر، لكن الحرية لا تعني التنصل مما ينتج عن الفعل الحر، إن نتائج الفعل الحر هي المسؤولية المترتبة على الفعل والتي يتعين على الفاعل تحمل مسؤوليتها، هذه المسؤولية المتوقعة هي التي تتدخل في لحظة قرار الفعل من عدمه، ولا يرون في هذا إجباراً أو تناقضاً مع الحرية، لأن الفاعل الحر هو الذي يقرر بحرية القيام بالفعل أو عدم القيام به، وتحمل نتائج قراره، فهو قرار حر وليس إلزاماً خارجياً، ويمكنه أن يغض النظر عن المبادىء والقيم حين

اتخاذ قراره، لكن ذلك لا يمكن فيما يتعلق بالنتائج المترتبة، نحن إذن نقيم وفق المبادىء والقيم النتائج المترتبة وليس الفعل نفسه.

هناك اتجاه آخر في الفلسفة يرى الإنسان مجبراً أو مسيّراً وليس حراً في أفعاله، فهو أن يفعل أو لا يفعل لا يأخذ في الاعتبار الثواب والعقاب فقط، بل لأنه لا يستطيع إلاّ أن يفعل هذا أو ذاك فقط، لا خيار له فيما يفعل أو لا يفعل، وتعددت أنواع الجبر، من الجبر الديني إلى الاجتماعي، إلى الحتميات المختلفة: الاقتصادية، النفسية، وحتى الجغرافية البيئية، الإنسان وفق هؤلاء يسلك طبقاً لعقيدته الدينية أو بيئته وشروطه الاجتماعية، أو النفسية أو الاقتصادية أو الجغرافية أو المرحلة التاريخية.

والخطير في هذا الاتجاه أنه يصير معه من الصعب إثبات مسؤولية الإنسان على أفعاله إن كان مجبراً عليها لا خيار له فيها، في هذه الحالة أيضاً يتساوى الخير والشر فهي حالة السواء أو العدمية على نحو سلبي، والإنسان لا يختار طريق الخير ويسلكه خياراً بل مجبراً، وهو أيضاً لا يختار طريق الشر فهو مجبر عليه، عندئذٍ تنتفي المسؤولية، وتتبدى حالة السواء، وينتفي الثواب والعقاب معاً.

هل الإنسان مجبر حقاً ليس له اختيار أفعاله؟ إن الإنسان قادر على العصيان كما قادر على الطاعة، قادر على فعل الخير كقدرته على فعل الشر، الإنسان ليس مجبراً أبداً في أفعاله، يستطيع الإنسان إشعال حريق في حقل تعب فيه كثيراً، لا يمكن لأي قيمة أو مبدأ أن يمنعه من هذا، لكنه في نفس الوقت لا يمكنه التنصل مما يترتب على فعله، إن الخلط بين الفعل في ذاته والمسؤولية المترتبة عليه هو الذي وراء النظر إلى أن الإنسان مجبر على أفعاله، أصحاب هذا المذهب لا يأخذون الحرية إلاّ خالية من المسؤولية، مجانية، وحيث إن هذا غير ممكن، فإنهم يرون أن الفعل الحر غير ممكن، ولكن يبقى عليهم تفسير لماذا يرتكب الإنسان الشر؟ إما أن هذا خياره وإما أنه مجبر عليه، لكن هذا أيضاً ينفي المسؤولية والذي ينفي الأخلاقية.

وقد ظهرت محاولات توفيقية، تحاول التوفيق بين حرية الإنسان من ناحية والجبريات أو الحتميات من ناحية أخرى مثل نظرية الكسب عند بعض المتكلمين، لكنها محاولات يكفي أنها توفيقية.

فإذا انتقلنا إلى أهم الموضوعات بعد ذلك التي يجري بحثها في فلسفة الأخلاق نجدها تتلخص في المسائل

التالية: الوازع، النازع، الحكم الأخلاقي ومصادره، مشكلة القيمة، هل يمكن الحكم في الأخلاق بالصواب والخطأ؟ ومشكلة العلاقة فرد مجتمع.

أولاً: الوازع: أي ما الذي يمنعنا عن فعل ما أو سلوك ما؟ وينقسم الفلاسفة حول هذا الموضوع إلى اتجاهين رئيسيين:

1 ـ الاتجاه الذي يرجع الوازع إلى مصدر داخلي في الإنسان مثل الضمير، الحاسة الخلقية، العقل أو الضرر أو اللّذة، إن ضميرنا هو الذي يتدخل ليمنعنا عن فعل ما، أو أنها حاسة خلقية فينا تحول بيننا وبين فعل ما، أو أنه العقل الذي يتدبر ويحدد ما لا يجب فعله، أو أنه الضرر الذي نخشى يمنعنا عن الفعل.

لكن هذا المصدر الداخلي كيف تكون؟ ألا يرتبط الضمير بتربية الإنسان؟ أليس هو ما سبق أن سمعناه من نصائح ومواعظ وإرشادات؟ ألا يختلف تدخل الضمير وفق هذا؟ إن هناك من يفعل أشياء براحة ضمير لا يستطيعه آخر، وكذلك الحاسة الخلقية، والعقل أيضاً يتدبر وفق معطيات قد تختلف وظروف تتباين، كما أن مفهوم الضرر إذا تعدى الضرر

الجسمي المباشر يطرح إشكاليات، لأنه ليس كل نفع أخلاقي، إذن ليس كل ضرر لا أخلاقي يستوجب تفاديه.

2 ـ الاتجاه الذي يرجع الوازع إلى مصدر خارجي مثل الدين، المجتمع، السلطة، القانون، إن ما يمنعنا عن فعل ما هو عقيدتنا الدينية، وقيمها الأخلاقية، لكن الدين يمكن أن يكون مصدراً ذاتياً في حالة الإيمان، ويمكن أن يكون مصدراً خارجياً في غير ذلك، وسوف نتجاوز ما يطرحه هذا الاتجاه من مشكلات النسبية، لنطرح سؤالاً تالياً: هل إمكانية التملص من الرقابة الدينية أو الاجتماعية أو السلطوية أو القانونية، تبيح كل الأفعال؟ وتصبح خارج التقييم الأخلاقي؟ أم أن الفعل الأخلاقي يترتب عن وازع لا يغيب ولا يمكن استغفاله حتى عندما نكون خارج رقابة أي سلطة خارجية وفي مأمن منها؟.

عندئذٍ الوازع الأخلاقي لا يكون إلاّ ذاتياً أو لا يكون أخلاقياً، ولهذا طاعة القانون وحدها لا تعتبر سلوكاً أخلاقياً، قد أقف عند إشارة المرور الحمراء، سلوكي هذا ممكن أن يكون أخلاقياً كما يمكن أن يكون لا أخلاقياً،

أخلاقياً إذا كان انطلاقاً من قناعة ذاتية بأن معنى هذه الإشارة تجنب الحوادث وما ينتج عنها من أضرار ليس فقط للغير بل لي أيضاً، هذا السلوك وإن كان متوافقاً مع القانون إلاّ أنه سلوك أخلاقي، أما إذا كان سلوكي خوفاً من القانون أو من شرطي المرور، فإن هذا وإن كان سلوكاً متوافقاً مع القانون إلاّ أنه غير أخلاقي، إذ قد يعني أنني إن أمنت الرقابة يمكن أن أسلك سلوكاً مغايراً، كذلك الدين إن لم يكن استناداً إلى إيماني الذي يجعلني لا أقرب الخمر الموجود في ثلاجة حجرتي بالفندق، فإني وقد أمنت الرقابة «الدينية» يمكنني أن أحتسي منه ما أشاء، والسلطة تطرح إشكالية أكبر: هل طاعة السلطة تعني سلوكاً أخلاقياً؟ ألا يحدث أحياناً أن عصيان السلطة والتمرد عليها أكثر أخلاقية من طاعتها؟ ألسنا نرجع في الطاعة أو العصيان إلى مبادىء تتجاوز السلطة وتقيم السلطة نفسها طبقاً لها؟.

ثانياً: النازع: وهو عكس الوازع، أي ما الذي يدفعنا إلى فعل ما أو إتيان سلوك ما؟ وفي هذه أيضاً ينقسم الفلاسفة إلى اتجاهين:

1 ـ **الاتجاه الداخلي:** المتمثل في الضمير، الحاسة الخلقية، العقل، اللّذة، المنفعة.

ويعني ذلك أننا نأتي فعلاً مدفوعين بضميرنا أو حاستنا الأخلاقية، أو عقلنا، أو طلباً للّذة أو المنفعة، ولن نكرر هنا ما سبق الإشارة إليه في الوازع الداخلي.

2 ـ **الاتجاه الخارجي**: الدين، المجتمع، السلطة، القانون، نحن نسلك سلوكاً أو نأتي فعلاً طبقاً لأوامر الدين أو متطلبات المجتمع، أو السلطة، أو القانون، وقد سبقت الإشارة إلى أن السلوك طبقاً لتعاليم الدين لا يعد أخلاقياً ما لم يمنع عن قناعة ذاتية، كما أن متطلبات المجتمع، أو السلطة والقانون ليست بالضرورة متطلبات أخلاقية، بل قد تتطلب الأخلاق منا عصيانها، كما أن طاعتها ليست قيمة أخلاقية.

ثالثاً: الحكم الأخلاقي أو الحكم القيمي: إننا نسلك سلوكاً ونقوم بأفعال، ونرى الغير يسلك ويفعل، فنقيم سلوكنا وأفعالنا وكذلك سلوك وأفعال الآخرين، ونصدر حكماً على سلوك ما وفعل ما صدر عنا أو عن غيرنا بأنه فعل أو سلوك أخلاقي أو غير أخلاقي، فعلى ماذا يستند هذا الحكم؟.

هنا أيضاً نجد نفس الانقسام إلى اتجاه داخلي يرى مصدر حكمنا الأخلاقي في الضمير، أو في الحاسة الخلقية

أو العقل أو اللّذة والألم، واتجاه آخر يراه في مصدر خارجي يتمثل في الدين، المجتمع، السلطة، القانون.

وإذا اكتفينا بما سبق الإشارة إليه في مسألتي الوازع والنازع فيما يتعلق بمصادر حكمنا الداخلية أو الخارجية، وأخذنا معياري المنفعة واللّذة والألم فإن صعوبات جمّة تواجهنا: ما هي المنفعة التي طبقاً لها نصدر أحكامنا الأخلاقية؟ هل هي المنفعة الفردية؟ عندئذٍ تتباين أحكامنا تباين منافعنا، مما يستحيل معه الحكم الأخلاقي، أم أنها منفعة أكبر عدد من الناس كما يذهب بنتام؟ عندئذٍ يستوجب الحكم الأخلاقي ليس فقط معرفة منفعة أكبر عدد من الناس، بل تحديد أكبر عدد من الناس أيضاً، لكننا عندئذٍ نخرج من الإطار الأخلاقي الصرف إلى الأخلاق ممتزجة بالسياسة.

كذلك تواجهنا صعوبة تحديد اللذة التي طبقاً لها نصدر أحكامنا الأخلاقية، هل هي اللّذة العاجلة كما ذهب القورينائيون، والمذهب الهيدوني، بغض النظر عما يتبعها، إن هذا يعني النظر إلى اللّذات فرادي وليس كلاً متكاملاً، عندئذٍ لذة ما قد تقود إلى ألم يفوقها، أو تجنب ألم قد يقود إلى لذة تفوقه، مما يوقعنا في التباس عظيم.

إذا كان مقياس الخير هو اللذة، ومفارقة الألم، وإذا كان هذا ـ كما يقول الأبيقوريون ـ لا حاجة بنا للبرهنة عليه فالطبيعة في كل أنواع سلوكها تكشف عنه، وإذا كنا في حاجة إلى البرهنة يكفي أن نشاهد سلوك الإنسان في كل أدوار حياته، منذ ميلاده إلى موته، نجده يرمي إلى تحصيل اللّذة وتجنب الألم. لا أحد يطلب الألم ويتجنب اللّذة، الأصل إذن في كل أخلاق أمن وجهة النظر هذه، هو طلب اللّذة والابتعاد عن الألم، لكن هل هذا ممكن؟ لقد تبين للأبيقوريين استحالة طلب اللّذة والابتعاد عن الألم، مهما حاولنا، غالباً ما يصحب اللّذات آلاماً، عندئذٍ الخير الأقصى هو عدم الانفعال والامتناع قدر الإمكان عن طلب اللّذة حتى نتفادى الألم، مما قاد إلى امتناع الحكم الأخلاقي إذا كان هناك لذة يعقبها ألم أكبر، وهناك ألم تعقبه لذة أكبر، إذن علينا في هذه الحالة المفاضلة، ولكن هل يمكن المفاضلة قبل السلوك أو الفعل؟ إذن المفاضلة تقودنا إلى أن اللّذة الحقيقية هي التي لا يمكن الحصول عليها إلاّ في حالة الخلو من الانفعال، الخير إذن الخلو من الانفعالات بما في ذلك الحكم الأخلاقي.

رابعاً: مشكلة القيمة: هل قيمة الفعل أو السلوك محايثة في الفعل أو في السلوك أم مضافة إليه: وينقسم الفلاسفة إلى:

1 ـ مذهب القائلين بأن القيمة محايثة في الشيء أو في السلوك، مستقلة عن أحكامنا القيمية، وبالتالي فإن مصادر الحكم القيمي داخلية وخارجية لا تضيف جديداً بل تكتشف القيمة المحايثة في الفعل أو في السلوك، وبناء على ذلك فإن القيم عامة ومطلقة.

وهذا يفترض أن قيمة أي فعل أو سلوك واحدة، لكن ليس هذا هو الحال. إذن تتغير قيمة الفعل بتغير القوانين واختلاف الأديان... إلخ، إذا كانت القيمة محايثة في الفعل فلماذا يحرم فعل هنا ويباح هناك، هنا يعد لا أخلاقياً وهناك أخلاقياً؟

2 ـ وهذا ما قاد إلى مذهب القائلين بأن القيمة مضافة إلى الفعل أو السلوك من قبل مصادر الحكم القيمي. ويترتب على هذا:

ـ أن الفعل أو السلوك محايد في ذاته، والدليل على ذلك أن الفعل الواحد يحرم في مكان أو زمان ولا يحرم في مكان أو زمان آخر.

ـ أن القيم النسبية زماناً ومكاناً، بل أحياناً من فرد لآخر بسبب أن الحكم مضاف للفعل، وهو ليس بمنأى عن التأثر بوجهات نظرنا، مصالحنا، عقيدتنا..

ثنائيات القيمة:

إذا نظرنا إلى المسار الأخلاقي في موضوع القيمة، فإننا نلاحظ تطوراً يرتبط إلى حد كبير بما طرأ على الإنسان من تطور حضاري:

1 ـ **النفع والضرر**، وهما أكثر القيم بدائية، يرتبطان بما يلحق الإنسان من ضرر أو نفع وهما مسألتان عينيتان بناءً عليهما يسلك ويفعل أو يمتنع عن السلوك والفعل.

2 ـ **الخير والشر**، ويعبران عن تحول من البدائية إلى التحضر والاجتماع، الخير والشر ليسا عينيين دائماً، بل هما قيمتان مجردتان عامتان، يتطلب إدراكهما والحكم على أساسهما وعياً وتطوراً عقلياً وحضرياً.

3 ـ **الحلال والحرام**، ويرتبطان بظهور الأديان وأثرها في تنظيم المجتمعات والعلاقات البشرية، وفي هذه الحالة يصير الخير هو الحلال، والشر هو الحرام، وثمة مشكلة تُطرح هنا: هل الخير خير لذلك أمرت الأديان به مما يعني أن قيمة الخير ليست نتاج أمر ديني، وهل الشر شر لذلك نهى الدين عنه؟ عندئذٍ أيضاً قيمة الشر ليست نتاج نهي ديني، أم أن الخير خير لأن الدين أمر

به، والشر شر لأن الدين نهى عنه، عندئذٍ نرجع إلى حيادية الفعل باعتبار القيمة مضافة دينياً، وتطرح مشكلة الفعل الأخلاقي طبقاً لأوامر الدين.

4 ـ **المباح والممنوع**، ويرتبطان بمرحلة ظهور السلطة السياسية ونشوء الدولة والقانون، وتدخل الإنسان الإرادي في تنظيم اجتماعه والاتفاق على قيمه، مما يعني أن القيمة الأخلاقية نتاج اتفاق، وليس لها وجود في ذاتها، مما يعني أيضاً حيادية الفعل باعتبار القيمة مضافة اتفاقاً، لكن في هذه الحالة نخرج من دائرة الأخلاق لندخل دائرة السياسة والتي ليست بالضرورة أخلاقية، عندئذٍ احترام القانون وطاعة الدولة لا تعني سلوكاً أخلاقياً بالضرورة.

5 ـ **اللّذة والألم**، هاتان القيمتان، وإن كانتا نفسيتين، يمكنهما أن يكونا في المستوى البدائي مرتبطين بالنفع والضرر، إلاّ أنهما صاحبا الإنسان في كل مراحل تطوره ليتطورا من مجرد اللّذة والألم الحسيين إلى كونهما قيم عليا ترتبط بالإنسان الراقي، فالقيام بالواجب وخدمة الآخرين بل وحتى التضحية تجلب لذة الرضا عن النفس، والتقصير يجلب الألم، إلا

أنهما مع ذلك تظلان قيماً فردية، وإن كانت ترتبط بمستوى حضاري متقدم إلاّ أنها ترتبط أيضاً بازدهار الفردية.

خامساً: هل يمكن الحكم بصدق أو بكذب حكم أخلاقي؟. يذهب اتجاه اللاأدرية الأخلاقية إلى أن الحكم بصدق أو بكذب حكم أخلاقي مستحيل، ذلك لأنه لا يمكن معرفة المعيار الصحيح الذي على أساسه نصدر الحكم الأخلاقي بالصواب أو بالخطأ على فعل أو سلوك ما، عندئذٍ ليس من الممكن الحكم بصدق أو كذب حكم أخلاقي.

ويذهب بعضٌ آخر إلى أن الحكم الأخلاقي صادر عن انفعال عن شعور عن عاطفة، كأن يثير فينا سلوك ما الاشمئزاز أو النفور، والانفعال لا يمكن الحكم عليه بالصواب أو بالخطأ.

أما الواقعية الأخلاقية فتذهب إلى أن الأخلاق ذات مدلول واقعي موضوعي، السلوك يحدث في مجتمع ويقيم وفق هذا المجتمع وهذه البيئة، وهنا أيضاً يستحيل الحكم بصدق أو بكذب حكم أخلاقي نتيجة اختلاف البيئات من مجتمع إلى آخر، بل أيضاً من فرد إلى آخر في نفس المجتمع.

وهذا ما يقود إلى النسبية، المعيار الأخلاقي نسبي لكل ثقافة وفق عادات وتقاليد وأعراف كل مجتمع، ولهذا أيضاً يستحيل الحكم بالصواب أو بالخطأ.

وثمة استحالة أيضاً ترتبط بالسلطة الأخلاقية، إذ إن أي حكم أخلاقي يستند إلى سلطة أخلاقية، وموقف السلطة هذه هو أساس الحكم الأخلاقي... ولكن!.

كيف نسوغ وجود سلطة واحدة وليس أكثر؟ فرد أو أكثر؟ إذا حصل خلاف بين سلطتين تتوافر فيهما نفس الشروط؟ وهل السلطة الأخلاقية معصومة من الخطأ؟ وهل توجد سلطة كهذه؟ وإذا وجدت كيف لنا التأكد من ذلك؟ ألا يعني ذلك نفسه إصدار حكم أخلاقي مما يجعلنا ندور في حلقة مفرغة؟ السلطة الأخلاقية هي كذلك لأننا نراها كذلك، وهذا حكم أخلاقي، فكيف تكون معياراً للحكم الأخلاقي؟.

ولكي نعرف أن سلطة أخلاقية معصومة من الخطأ، ألا يتوجب أن تكون لدينا مسبقاً معرفة أخلاقية، لكن هذا هو المطلوب، وهنا دور منطقي، أو أننا نضع في السلطة الأخلاقية ما نطلبه منها، السلطة الأخلاقية لكي تكون كذلك تتطلب التقييم، أي وجود معيار، فكيف تكون هي نفسها معيار نفسها؟.

السلطة الدينية مثلاً ترى في الله السلطة الأخلاقية النهائية، ومعنى ذلك أن الخير خير لأن الله أمر به وليس خيراً في ذاته، والشر شر لأن الله نهى عنه وليس شراً في ذاته، وبالتالي طلب الخير يصير مجرد طاعة الله وهذا يلغي الأخلاق، ومن ناحية كيف لنا ـ إذا خرجنا من العموميات ـ التأكد من أن الله أمر بهذا بالذات ونهى عن ذاك بالذات؟.

أما إذا افترضنا العكس، الخير خير لذلك أمر الله به، فإن الأمر الإلهي يحتاج بدوره إلى معياره نقيسه عليه، أي لماذا الخير خير، وإذا كنا نعرف ذلك لم تعد لنا حاجة لأوامر أخرى.

إذن، الحكم بصدق أو بكذب حكم أخلاقي غير ممكن ذلك أيضاً، لأن الغاية المطلوبة من الفعل الأخلاقي هي التي تحكم سلوكنا، كما يذهب أصحاب الغائية الأخلاقية، ولكن اختلاف الغايات، هل المنفعة أم اللّذة أم السعادة، كما أن الغاية وإن كانت دافعاً للفعل إلاّ أن تحققها الفعلي يلي الفعل وليس العكس، فكيف التأكد من أن الفعل بالذات يحقق الغاية المطلوبة، وهل الغاية شخصية أنانية أم اجتماعية؟.

إن الأمر المطلق الذي أصدره كانت «إفعل وكأنك بفعلك تسن قانوناً للناس أجمعين» إذا تعمقناه يقود إلى نتائج خطيرة، فرض وجهة نظرنا قانوناً للناس أجمعين ولا يؤدي إلى سلوك أخلاقي. فالشخص المازوشي أو السادي الذي يتلذذ بتعذيب الناس له أو تعذيبه للناس لا يرى مانعاً أن يعم هذا السلوك، فهل هذا يجعل سلوكه أخلاقياً؟.

على كل حال ليس لهذه الأسباب لا يمكن الحكم بصدق أو كذب حكم أخلاقي، إننا هنا كمن يريد تطبيق تعريف الدائرة على المربع، إن الحكم الأخلاقي لا يقع في دائرة الصدق والكذب، وهي الدائرة الموضوعية وخاصيتها الحقيقة، والتي فيها من الممكن الرجوع إلى وقائع موضوعية يمكن التثبت من خلالها من صدق أو كذب حكم ما، عندما نقول الشمس مشرقة، يمكن التأكد من ذلك، وهو حكم، بمقارنته بالواقع، لا يستطيع مبصر إنكاره إذا كانت الشمس مشرقة فعلاً، ولكن أن نقول فلان خيّر أو شرير، فاضل أو نذل، فإن الرجوع، للتأكد من هذا الحكم إلى مطابقة سلوك هذا الفلان لقيمة مجرد عقلية لا يمكننا من الحكم بصدق أو كذب الحكم الأخلاقي، ذلك لأنها قيمة بذاتها غير القيمة التي نحكم على أساسها بالصدق أو بالكذب، إنها قيمة أخلاقية، بينما طبقاً لقيمة

الحقيقة نحكم بالصدق والكذب، وكما أننا لا نستطيع الانطلاق من القيمة الأخلاقية لنحكم على قيمة موضوعية مثل الشمس «مشرقة»، إذ لا نستطيع وصف هذا الحكم بأنه أخلاقي أو غير أخلاقي، فإننا لا نستطيع اعتماداً على قيمة موضوعية إصدار حكم على قيمة أخلاقية.

إن سلوك الإنسان وأفعاله وتصرفاته تقع في ثلاث دوائر: دائرة الحقيقة أو الموضوعية والتي نحكم فيها وفق مبدأ الصدق والكذب. والدائرة الأخلاقية التي نحكم فيها وفق الخير والشر. والدائرة الجمالية والتي نحكم فيها وفق الجمال والقبح، الحق، الخير، الجمال، لا يمكن للحكم المنطبق في دائرة أن يمتد على دائرة أخرى، فنحن أيضاً لا نستطيع الحكم على الحكم الجمالي بالصدق أو بالكذب، ولا على الحكم الموضوعي بالجمال والقبح، لكل دائرة حكمها الذي لا يخضع لحكم دائرة أخرى.

إذن، إذا كان ليس ممكناً الحكم على حكم أخلاقي بالصدق أو بالكذب لأن الأخلاق لها حكمها الخاص.

سادساً: الفرد والمجتمع: إن الأخلاق مسألة اجتماعية، تنظيم علاقات اجتماعية، الخير والشر هي قيم اجتماعية وليست فردية، الفرد يمكنه أن يقيم سلوكه على أنه نافع أو ضار، أو على الأكثر أنه مجلب للذة، لكنه فردياً لا يقيّم

سلوكه بالخير أو بالشر إلاّ في علاقاته مع غيره أي في مجتمع.

إلاّ أن القول بأن الأخلاق اجتماعية فقط، وأن مصدرها خارج الإنسان، أياً كان هذا المصدر، يقود إلى الجمود ويناقض ما هو ملاحظ من تغير في القيم، فلا نستطيع تفسير هذا التغيير مع أنه واقع، كما أنه قول قاصر في ذاته، لأنه لا يستطيع أيضاً تفسير نشأة الأخلاق في المجتمع أو في مصادرها الخارجية الأخرى، ولهذا يكتفي بالموقف الوصفي.

كما أن القول بأن الأخلاق فردية، مصدرها الإنسان الفرد يجعل الأخلاق مستحيلة، ويقود إلى النسبية المطلقة ويعجز عن تفسير تبني المجتمع لقيم أخلاقية بصورة جماعية.

إن الأخلاق تنشأ في المجتمع، هذا صحيح، لكنها تنشأ في علاقة أفراد المجتمع بعضهم ببعض، ولا تصير مبدأً أو قيمة أخلاقية ما لم تحظى بالقبول العام، فكم من قيم ومبادىء اختفت حال ظهورها لأنها لم تحظى بالقبول العام، ولكي يحدث هذا لا بد وأن تبرهن على نفسها باعتبارها أفضل وأقدر على تنظيم علاقات الجماعة، وفي

هذه البرهنة، لا بد وأن يواجه مبدع القيمة أو المبدأ من قبل الجماعة بالمعارضة والرفض وأحياناً العداء، ليست هذه المواجهة سيئة بإطلاق، فهي تؤدي وظيفة هامة بالنسبة للمجتمع في المجال الأخلاقي، وإن كان الفرد حراً أن يبدع قيماً ومبادىء، إلاّ أن المجتمع حر أن يرفض ويعارض ليتأكد، فهي وإن كانت من ابتداع فرد إلاّ أنها تتوجه لقبول المجتمع، بدون هذا ليس ثمة إبداع أخلاقي، عندئذٍ هذا الرفض والمعارضة والعداء ليس إلا امتحاناً لجدية القيمة وفوائدها وكفاءتها على تنظيم أفضل للعلاقات الاجتماعية. المجتمع لأنه مجتمع لا يستطيع أن يتبع بسهولة كل مبتدع وفي كل ما يبدع، فإن ذلك سوف يجعله لا يستقر على حال، ويجعل الصدف تقوده، وبالتالي تنتفي الوظيفة الاجتماعية للقيم وينتفي كل حكم قيمي، كما أن التغيير القيمي في المجتمع ليس مسألة سهلة، ولا يمكن تعديله بسهولة أو التراجع عنه حين يندفع المجتمع فيه، ونظراً لوظيفة القيم والمبادىء في المجتمع، يحرص المجتمع على امتحان ما يقدم إليه على أنه قيم جديدة أو قواعد سلوك، ليتأكد من أفضليتها وصلاحيتها لتنظيم علاقاته وأساساً لأحكامه.

هذه الجدلية بين الأصل الفردي، فكل قيمة أو قاعدة ترجع في أصلها إلى فرد، والقبول الاجتماعي، حيث إنها لا تكون قيمة أو قاعدة إلاّ بقبول المجتمع لها، هذه الجدلية تسمح من ناحية بالتغيير والتقدم نحو الأفضل، كما تتيح للمجتمع الاستقرار واختبار ما يجب أن يكون، وكلما كان التغيير القيمي هاماً وشاملاً يمس أسس المجتمع، كلما كانت المعارضة والعداء والرفض في نفس المستوى، لهذا عانى المصلحون جميعاً أنبياء وفلاسفة من نفس المجتمعات التي يريدون لها الصلاح، قبل أن تتبعهم مجتمعاتهم، هذه المعاناة نفسها ما يمنح قيمة لما أرادوه لمجتمعاتهم، وإذا كان من حق الفرد، ولِمَ لا واجبه أن يريد لمجتمعه قيماً ومبادىء وتصوراً أفضل، إلاّ أن من حق المجتمع، أن يتأكد من هذه القيم وهذه المبادىء وهذا التصور الأفضل، المعاناة هي البرهان الذي يقدمه المصلح لمجتمعه.

لكن هذه الجدلية تتطلب الحرية، لا أخلاق بدون حرية.

ـ فلسفة القانون:

يرتبط مفهوما القانون والحق بقدر ما يتميزا، هذه الوضعية قد تقود إلى الغموض والالتباس في علاقتهما، عندئذٍ أول ما يتوجب على فلسفة القانون عمله تحديد ما هو الحق وما هي العلاقة بين القانون والحق. ما هو الحق؟.

يمكن أن يفهم الحق على أنه ما يتوافق مع قاعدة محددة، والتي تصير مشروعة المطالبة به، فنحن نطالب بالحق في. . . . والحق على. ومن المشروع المطالبة به لأن القوانين والقواعد تنص عليه، أو أنه نتاج عقد تم طبقاً للقوانين المعمول بها، أو نطالب به لأنه يتطابق مع القواعد الأخلاقية، فالحق عندئذٍ هو ما هو مسموح به سواء من قبل القوانين المكتوبة. أو لأنه لم ينص على تحريمه، كما تقول القاعدة «في الأصل الإباحة» أو لأنه مسموح به أخلاقياً، لكن ثمة من يذهب مذهباً مخالفاً، الحق نتاج طبيعة الإنسان، وهكذا استخف السوفسطائيون منذ فجر

الفلسفة الغربية بالقوانين الوضعية بوصفها صادرة عن الدولة مفضلين عليها القوانين الطبيعية.

يمكن عندئذٍ أن نميز نوعين من الحق في فلسفات القانون:

1 ـ **الحق الطبيعي**، والمنظور إليه كنتاج طبيعة الإنسان، لكن في نهاية المطاف نجد التحليل يقود إلى أن الحق الطبيعي يعني القوة، وهناك من الفلاسفة من يحدد الحق الطبيعي انطلاقاً من القوة ـ اسبينوزا ـ وهذا يعني أنه في الحالة الطبيعية حيث من المفترض سيادة الحق الطبيعي، وفي غياب كل تشريع وضعي لا يوجد خير ولا شر، لا عدل ولا ظلم، بل كل ممكن مباح، مما يقود إلى تناقض الحق الطبيعي مع الحق الوضعي، كما يفترض الحق الطبيعي استنتاج قواعد القانون من طبيعة الإنسان والأشياء مما يتطلب معرفة هذه الطبيعة، لكن هل هذه المعرفة ممكنة؟ إذا كانت هذه المعرفة غير ممكنة، ولما كانت الشرط الأساسي لاستنتاج قواعد القانون، فإنه لم يعد ثمة مجال لإيجاد قوانين طبيعية صالحة لكل زمان ومكان، إننا لا ندرك إلا الظاهر والمتغير والنسبي، عندئذٍ ليس من المجدي

اللجوء إلى «الحق الطبيعي» الذي ينتسب لطبيعة لا يمكن إدراكها على فرض أنها موجودة.

2 ـ **الحق الوضعي**، إننا لا ندرك ولا نلاحظ إلاّ الظاهر والمتغيّر والنسبي، عندئذٍ لا يمكن تحديد الحق إلاّ من خلال اتفاق أو عقد، فالحق هو نتاج القوانين المكتوبة أو العادات والتقاليد.

لقد ذهب الأبيقوريون إلى أنه ليس هناك أي معنى لفكرة العدالة إلاّ في العقود والقانون الوضعي الذي يسن بملء الإرادة لضمان التمتع باللذات، مما يجعل انعدام القوانين والعقود من الإنسان مجرد حيوان متوحش. هذان المفهومان للحق يقودانا إلى طرح السؤال:

هل القانون نتاج الحقوق أم الحقوق نتاج القانون؟ إذا أخذنا بمفهوم الحق على أنه ما يتوافق مع قاعدة محددة فإن شرعية الحق تستمد من القواعد القانونية وغيرها من القواعد، أي الحق الوضعي، وبدون هذه القواعد ليس ثمة حق ولا شرعية في المطالبة به، فالقواعد تحدد الحقوق وتمنح شرعية المطالبة بها، ومعنى ذلك كما هو واضح أن الحق نتاج القانون الذي هو ـ كما يذهب روسو ـ تعبير عن الإرادة العامة، القانون يصدر عن الإرادة العامة، والقانون

هو الذي ينتج الحقوق، إذن الحقوق نتاج إرادة عامة وليس نتاج طبيعة الإنسان، ويعرّف كانْت الحق انطلاقاً من الشروط الأساسية لاتفاق إرادات طبقاً لمبدأ الحرية، والذي يعني أن الحق نتاج اتفاقات إرادات حرة أو هو نتاج الحرية: الحق نتاج اتفاق أحرار، وبدون هذا الاتفاق إذن ليس ثمة حقوق.

ويمكن أن نلاحظ هنا شرطين لازمين «لشرعية» الاتفاق:

أولهما: حرية الإرادة عند المتعاقدين، حيث إنه يترتب عن الاتفاق تحديد حقوق المتعاقدين فإن حرية المتعاقدين شرط ضروري «لعدالة» الاتفاق، بدون هذا كل قانون وضعي تعسفي غير شرعي.

ثانيهما: أن الحرية ينبغي أن ينظر إليها اجتماعياً وليس فردياً فقط، بمعنى ألا تكون حرية طرف فقط، بل حرية كل أطراف العقد، وبدون هذا يفقد «العقد» شرعيته، مما يقود أيضاً إلى استحالة التفويض في «التعاقد» لأن هذا التفويض يعني التفويض في ممارسة الحرية، وهو ما يتناقض مع مطلب الحرية كأساس لشرعية التعاقد.

أما إذا أخذنا الحق بالمفهوم الطبيعي كنتاج طبيعة الإنسان، فإن الحق يسبق الاتفاق أو بمعنى أدق يؤسس

الاتفاق عليه وليس العكس، ولكن الحق الطبيعي يفترض كما قلنا معرفة طبيعة الإنسان، وهذا غير ممكن، كما أنه يمكن أن يختزل في النهاية في حق واحد هو القوة والذي يعني لا خير ولا شر، ولكن كل ما هو ممكن مباح، عندئذٍ يكون الاتفاق قائماً على علاقات حقوق والتي هي في النهاية علاقات قوة، مما يشكك في عدالة الاتفاق.

المفهوم الأول يؤسس الحقوق على اتفاق إرادات حرة أي على الحرية، بينما يؤسس المفهوم الثاني الحرية على علاقات الحقوق «الحرية نتاج علاقات الحقوق»، الحرية هي القدرة التي للإنسان ليعمل ما يريد شريطة عدم الإضرار بالآخرين «إعلان حقوق الإنسان».

إذا كانت الحقوق نتاج الحرية فإن مطلب المساواة يصير ممكناً ولهذا المذهب الوضعي أكثر ميلاً للمساواة، لأن إمكانية التعديل والتطوير في الاتفاق واردة، بينما إذا كانت الحرية نتاج الحقوق، والحقوق الطبيعية ترجع إلى القوة فإن اللاّمساواة أكثر احتمالاً. لأن الحرية هنا تكون على قدر الحق الطبيعي، ولهذا يميل المذهب الطبيعي إلى اللامساواة، انطلاقاً من تفاوت الحق الطبيعي «القوة». وهو بما أنه طبيعي لا يمكن تعديله ولا تطويره: اللاّمساواة إذن

هي الحالة الطبيعية. إذن هناك من يرى أن الحقوق نتاج القانون مكتوباً أو غير مكتوب أحياناً، فهو الذي ينص على الحقوق ويحدد ما يباح وما يمنع، وبدون القانون ليس ثمة مجال للحديث عن حقوق وهذا عموماً ما يذهب إليه المذهب الوضعي في فلسفة القانون، أما المذهب الطبيعي فيذهب على العكس، إذ يجعل القانون نتاج الحقوق، فهو اتفاق الحقوق وليس اتفاق إرادات حرة، الإنسان وفق هذا المذهب له حقوق بالطبيعة يتم اتفاق حولها قانوناً، القانون إذن لا يضيف حقوقاً ولا يستبعد حقوقاً، إنه اتفاق إقرار ما هو معطى بالطبيعة، المذهب الطبيعي يؤسس الاتفاق على حقوق طبيعية، بينما المذهب الوضعي يؤسس الاتفاق على إرادات حرة مما يجعل الحقوق نتاج القانون، المذهب الطبيعي يرى في القانون تقييداً للحقوق الطبيعية، ولهذا سخر منه السوفسطائيون وهاجموه، بينما يرى فيه الوضعي مصدر شرعية الحقوق.

هل ثمة حقوق طبيعية؟:

لكي يكون ذلك يتطلب أولاً وجود طبيعة إنسانية واحدة في كل زمان ومكان، وأن يكون بالإمكان معرفة هذه الطبيعة، لكن إذا أخذنا في الاعتبار أن الطبيعة الإنسانية

المعنية هنا لا تعني الوظائف البيولوجية أو الفسيولوجية، فإن الطبيعة الإنسانية ليست معطى قبلي، بل هي من صنع الإنسان نفسه، إنها تاريخية اجتماعية وليست طبيعة طبيعية.

كما أنه إن وجدت ليس من الممكن معرفتها على وجه التحديد وتظل الأقوال فيها مسألة رؤيا اجتهادية ليس من الممكن تأسيس القانون عليها.

كما أن الحقوق ليست ما هو موضوع الحقوق، هذا هو الخلط الذي قاد إلى الالتباس، الحرية ليست حق الحرية، وحق الحياة ليس الحياة، والملكية ليست حق الملكية، إذا أخذنا الحرية على أنها فعل الإنسان ما يشاء دون كوابح، على فرض وجود مثل هذه الحرية حتى في الحالة البدائية، فإنها ممارسة تنبني على أمر واقع وليست على حق، صحيح ممارسة الحرية لم تنتظر إقرارها كحق، لكن هذا القرار نفسه هو الذي يحول الحرية من ممارسة فقط إلى ممارسة وفقاً لحق، هكذا حق الحياة، لا شك أن الإنسان يحيا قبل إقرار الحياة كحق، لكن الحياة كأمر واقع لا يعني غياب العدوان عليها، حق الحياة لا يمنح الحياة ولكنه يمنع العدوان على الحياة، كما أن الإنسان يمتلك أو

يستحوذ ولم ينتظر «حق الملكية» ليقوم بذلك، لكن هذا الاستحواذ نفسه يعطي غيره إمكانية سلبه، وليس من الممكن في هذه الحالة الاحتجاج بالحق، أو أن هذا الحق «الاستحواذ» نفسه يعطي «الحق» في نقيضه: السلب.

إذن الحرية على أنها فعل الإنسان ما يشاء، دون كوابح لم توجد حتى في المرحلة البدائية، حالما يوجد الغير توجد الكوابح: إنه حر لكنه مع آخرين يفترض لهم نفس الحرية، إنه يحيا لكن حياته معرضة للخطر، يملك أو يستحوذ لكن ما يملكه أو يستحوذ عليه معرض للسلب والذي هو استحواذ الآخر لا تحافظ عليه إلاّ القوة، ويبدو أن الأبيقوريين على حق حين يذهبون إلى أن الإنسان في غياب التشريع الوضعي يتحول إلى وحش كاسر. إن التحول إلى حالة «الحقوق» الحالة القانونية هو استبدال الحالة الهمجية حيث لا حقوق بالحالة المدنية حيث تسود الحقوق ويستبدل القوة بمبادىء تعاقدية وتشريع قانوني، عندئذٍ تظهر الحقوق على أنها ما يتفق على إقراره المتعاقدون، ولهذا تكون الحقوق نسبية متغيرة ولكنها قابلة للتطور.

من الممكن إذن التسليم بوجود موضوع الحق، كما قلنا

لا نعتقد أن ممارسة الحرية مثلاً بدأت فقط مع اعتبارها أو إقرارها حقاً، ولكن لكي يكون ثمة حقوق وليس مجرد ممارسة، فإنها تحتاج إلى الإقرار بها والاتفاق العام عليها مما يتطلب ظهور نظام سياسي اجتماعي تكون هذه عليه حقوقاً مهمته العمل على احترامها، الحرية تختلف عن حق الحرية، مما يعني أن النظام السياسي الاجتماعي تجاوز للحالة الطبيعية والتي لا تعرف في الحقيقة حقوقاً، وهذا يعني أن القانون نظام مفروض من الخارج، خلافاً للأخلاق، كما أن وجوده يقتضي فرضه بالقوة، إذن التهديد باللجوء إلى القوة هو من خصائص القاعدة القانونية.

لكن القوة في هذه الحالة تختلف جذرياً عن القوة في معناها الطبيعي، إن القوة التي هي من خصائص القاعدة القانونية نتاج الاتفاق أو العقد، مهمتها إلزام من ينحرف أو يخرج عن الاتفاق، والتي بدونها ينهار الاتفاق أو العقد، لكنها تمارس طبقاً للعقد أو الاتفاق نفسه، إنها قوة القانون ـ حتى لو تمثلت في مظاهر مادية ـ وليست قانون القوة، المسألة إذن ليست في الفرض القانوني أو قوة الإلزام، فهذه لا غنى عنها وإلاَّ لا وجود لعقد أو اتفاق أو «نظام» ولكن المسألة تكمن في: هل القانون صادر عن اتفاق عام

لإرادات حرة؟ أم أنه تعبير عن إرادة طرف فقط؟ في هذه الحالة لا يكفي فقد ورفض الإجبار أو العسف القانوني بل يتوجب النظر في مصدر القانون نفسه.

إن القانون كتعبير عن إرادة طرف يلغي العلاقات الحقوقية، فالسيد ليس له حقوق على العبيد، مهما نصت القوانين على ذلك، والحاكم ليست له حقوق على المحكومين، مما يشرع في هذه الحالة الخروج على القانون ورفض القانون، لأنه قانون القوة: في معناه السياسي، العسكري، الاقتصادي... إلخ وليس قوة القانون، مما يبرز العسف والإرغام والقهر، باعتبارها العلاقة الحقيقية بين الحاكم والمحكوم، السيد والعبد في غياب اتفاق إرادات حرة.

ولهذا فإن الحقوق يكتسبها الإنسان في نضاله السياسي والاجتماعي فهي تاريخية مرحلية تعتمد على النظام السياسي والاجتماعي أي على نوعيته والمشاركة فيه، إن النضال من أجل الحقوق ممكن، لكنها في هذه الحالة منظور إليها على أنها ما يجب أن يكون، ولن تكون إلاّ بإقرارها والقبول بها مما يعني تأسيس نظام سياسي واجتماعي، إن الحقوق تتوقف على العلاقة: حرية ونظام، الحرية مطلب أساسي لكنها لن تكون حقاً إلاّ في «نظام».

كما أن الحقوق لا تكون بدون واجبات، باعتبار الحقوق نتاج اتفاق يترتب على هذا الاتفاق أيضاً واجبات، إن واجباتي هي حقوق الآخرين، وحقوقي هي واجبات الآخرين، ويعتبر خداع وغش أي تملص من الواجبات والتمتع بالحقوق فقط، مما يزيف الاتفاق، كيف يمكن ضمان عدم حدوث هذا؟ إنه التنظيم الذي يتأسس على الاتفاق، وهذا هو مصدر قوة القانون، ومهمته الأساسية، إن الحقوق تنشأ عن اتفاق الحرية والنظام، الحرية مطلب، لكن وحدها تقود إلى حياة الغابة، والنظام وحده يقود إلى الطغيان، الحرية ضرورية قدر ضرورة النظام، عندئذٍ تنشأ الحقوق عن اتفاق الحرية والنظام بما في ذلك حق الحرية.

ولا شك أن البحث في هذا الموضوع يتداخل مع موضوعات فلسفة الاجتماع الأخرى، خاصة فلسفة السياسة وعلم الاجتماع وفلسفة الأخلاق، وفلسفة الاقتصاد والمنطق كذلك خاصة عند صياغة القوانين، فالقانون ظاهرة اجتماعية وليست فردية أو طبيعية، ظاهرة نتجت عن اجتماع الناس ودخولهم في علاقات متشابكة ومتنوعة مما استلزم ظهور الحقوق بديلاً عن القوة.

هذا المبحث قديم، فمنذ القدم، ومنذ بدايات الاجتماع

الإنساني حاول الإنسان تنظيم الاجتماع بشكل إرادي، خاصة عندما لم يفِ التنظيم التلقائي - العادات والأعراف - بحاجة الجماعة، مثل قوانين حامورابي وغيرها، حتى القانون الروماني وقانون نابليون، إذ كلما تعقدت الحياة الاجتماعية وتنوعت العلاقات وتطورت سبل الحياة ظهرت الحاجة إلى التنظيم الإرادي وعدم الاعتماد على التنظيم التلقائي - القبيلة مثلاً -، ومن الملاحظ أن الحاجة إلى التنظيم الإرادي تتناسب طردياً مع تعقد العلاقات وتنوعها وسبل كسب العيش وسرعة التغيير فيها، وربما سرعة التغيير في المجتمع هي التي أبانت بوضوح عجز التنظيم التلقائي وأظهرت الحاجة ماسة إلى «التقنين» الإرادي لمواكبة التغير والتطور، وجعل ذلك يتم دونما حاجة إلى الدخول في صراع ضار بالجماعة بين القديم والحديث أو الجديد، ولعل أول درجات التحضر والمدنية هي تمكن الجماعة من تنظيم نفسها وتقنين تطورها بما لا يضر الحياة الاجتماعية ولا يعيق في نفس الوقت تطورها، وأعني بذلك التوصل إلى وضع القوانين والالتزام بها وكيفية ذلك، وتغييرها عندما تقتضي الحاجة ذلك، وأسلوب وآلية هذا التغيير دون اللجوء إلى العنف والصراع، إن عجز

المجتمع عن التوصل إلى هذا هو سبب الصراع الاجتماعي الذي يصير معه التغيير والتطوير غير ممكن إلاّ عبر صراع اجتماعي، وليس كما يذهب ماركس من أن الصراع ينتج عن سرعة تطور أدوات الإنتاج وتخلف علاقات الإنتاج.

لقد أشرنا في فلسفة الاجتماع إلى أن الاجتماع ولد الحاجة إلى التنظيم من أجل تحديد الحقوق والواجبات وكفالتها وتنظيم السلوك الفردي والاجتماعي، وتنظيم العلاقات بين أفراد الاجتماع سواء كانوا أفراداً أم أسراً أم جماعات صغيرة، لإحلال قوة القانون محل قانون القوة.

هذه الحاجة، ربما لا نبالغ إن قلنا: إنها من مميزات الاجتماع الإنساني الأساسية، والتي بروزها صار يميز الإنسان عن الحيوان، ليس الاجتماع وحده الذي يميز الإنسان عن الحيوان، فثمة حيوانات أيضاً تعيش في قطعان، بل ما يميز الإنسان أنه إرادي، تجاوز المرحلة الطبيعية نحو المرحلة الإرادية، في هذه المرحلة أخذ الإنسان يرفع من قيمته ويهذب سلوكه، ويبعد عن الخضوع «القانون الغاب» حيث القوي يأكل الضعيف، فاستبدل مخالبه وعصاه بالحجة والحوار، بحيث صار الهدف المبتغى جعل القوة للحق مهما كان صاحب الحق

ضعيفاً، مما استدعى البحث فيما هو الحق وكيفية الالتزام به أو الإلزام، وقد شهدت المجتمعات ـ على اختلاف بينها ـ سيادة القانون والاحتكام إليه في حل الخلافات، وفي تحديد الحقوق والواجبات سواء بين المواطنين أو بين المواطنين والدولة، كما بين مؤسسات الدولة نفسها، مما قلل من إمكانيات اللجوء إلى القوة والعنف للاعتراف بحق أو أداء واجب، لا شك أن المجتمعات لم تصل بعد إلى الوضع المثالي، إذ لا زال العنف والصراع مدخلاً لإقرار حق أو الإلزام بواجب، وما ظل هذا الوضع قائماً في مجتمع ما فإنه يعني أن «القانون» ليس صادراً طبقاً لإرادة عامة حرة اجتماعياً وأن «الطائفية» لا زالت تلعب فيه دوراً ما، لكن هذا لا يعني أن المجتمع الإنساني لم يتطور في هذا المجال، بل إن العنف والصراع يمكن أن يعبر عن وعي بتناقض الإرادة العامة مع القانون المفترض صدوره عنها.

إن هناك مبادرات لتوسيع مجال القانون دولياً، الهدف المفترض ـ كما في أي مجتمع ـ أن يحل الاحتكام إلى القانون بين الدول أو الأمم، في حل خلافاتها ومنازعاتها محل العنف والقوة دولياً، لكن هذا الهدف يفتقر حتى الآن إلى توافر شروط تحققه، من هذه الشروط ضرورة أن

القانون الدولي يكون نتاج اتفاق إرادات حرة لأمم حرة، لكن الظروف الواقعية من تبعية اقتصادية وسياسية وحتى ثقافية، تجعل هذا الشرط غير متوافر، عندئذٍ أي قانون دولي ليس إلا قانون الأقوى، مما يجعل العلاقات الدولية ليست علاقات حقوقية بقدر ما هي علاقات قوة، كما يشترط أيضاً وجود سلطة إلزام محايدة «كما هو مفترض في الدولة الوطنية» سلطة إلزام فوق الدولة الوطنية، حتى يمكن فرض القانون دولياً، لكن هذا الشرط غائب أيضاً، ومع ذلك، فإن هذا لا يدعو إلى اليأس والإحباط، نظراً لإدراكنا ما عانته الشعوب طيلة قرون طويلة. وما قدمته من تضحيات حتى وصلت نسبياً إلى سيادة القانون، فإننا نأمل الوصول، في نهاية المطاف، عبر التضحيات والمصاعب دولياً إلى إمكانية تنظيم المجتمع الدولي ليسود القانون، وتحل العلاقات المؤسسة على القانون محل العلاقات التي لا زالت حتى اليوم مؤسسة على القوة. ويحل الاحتكام إلى القانون محل الاحتكام إلى الدبابات والطائرات والصواريخ والقنابل.... مما يجعل الحق في واقع الأمر للقوة، وهو ما يطعن في حضارة الإنسان ويجعله دولياً، رغم كل المنجزات لا زال يعيش في ظل شريعة الغاب.

ما الذي يدعونا أن نعتقد ذلك؟

إننا نلاحظ نفس الحاجة، التي ولدت النظام في المجتمع وأسست القانون ليحل محل القوة، قد بدأت تظهر دولياً، العالم يصير يوماً فيوماً صغيراً، قرية، لا يمكن فيه لأي دولة أن تكون بمنأى عما يحدث في دولة أو دول أخرى، التلوث الذري الناتج عن تشيرنوبيل لم تمنعه الحدود الوطنية، والطاعون في الهند ليست له جنسية تطلب تصريحاً بالدخول، وسلب فلسطين لا تقتصر مضاعفاته على حدود المنطقة، وتخلف إفريقيا يثير الهلع في السوق الأوروبية أو الوحدة الأوروبية، والدول القوية ليست في مأمن أكيد في مواجهة الدول الضعيفة، بل إن قوتها في مواجهة غيرها يفرض عليها تكاليف لا طاقة لها بها تقتطع أحياناً من رفاهية شعبها.

هذا واقع لا جدال فيه، مما يعني أن الحاجة بدأت تتضح إلى نظام دولي، لكن ظهور الحاجة لا يعني ظهور النظام، ظهور هذا النظام يتطلب شروطاً إن لم تتوافر فإنه لن يكون نظاماً دولياً، أن ينتج عن اتفاق إرادات أمم حرة، وأن تكون له سلطة إلزام فوق كل الأمم، وليس مجلساً يملك فيه خمسة حق الفيتو.

إن ظهور القانون في المجتمع وفّر ما يأتي:

1 ـ الأمان والطمأنينة، فلا يفاجأ الإنسان بتحريم أو إباحة.

2 ـ ساعد كثيراً جداً على تطور الحياة في جماعة بتحديده الحقوق والواجبات ونظام العلاقات وسلطة الإلزام.

3 ـ حد كثيراً جداً من تسلط القوة في مختلف معانيها.

4 ـ يساعد على ظهور مجتمع المساواة والحرية، إن غياب القانون أشد إضراراً بالحرية من وجوده.

5 ـ حد من تسلط نزوات الأفراد والأمزجة والمصالح الخاصة حيث إنه يمكن الرجوع دائماً تقريباً إلى قواعد ومبادىء قانونية مستقلة عن الأمزجة والنزوات المتغيرة.

6 ـ يجعل السلطة سلطة القانون وليست سلطة شخصية.

ولعل المشكلة المطروحة اليوم فلسفياً ليست الحاجة أو عدم الحاجة إلى القانون، إذ لا أحد عاقل يشك في حاجة المجتمع إلى تقنين نفسه وتحديد علاقاته وحقوقه وواجباته، ولا أحد يشكك في جدوى الاحتكام إلى قواعد ومبادىء قانونية مستقرة ـ نسبياً ـ ومستقلة عن الأمزجة

والنزوات والمصالح الشخصية المتغيرة، ولكن المشكلة هي: من يصنع القانون؟ هل هو تعبير عن إرادات حرة تلزم نفسها؟ هل السلطة نتاج قانوني فهي إذن سلطة الإرادات الحرة نفسها، أم سلطة شخصية؟ من يراقب الانحراف؟ من له شرعية الإلزام وفق القانون؟ وما مصدر هذه الشرعية؟ هذه الأسئلة تقودنا إلى النظام السياسي والذي سوف نتناوله في فلسفة السياسية.

هل ظهر القانون فجأة بدون مقدمات، ما هي التطورات التي قادت إلى ظهور القانون؟.

القانون لم يظهر فجأة، إنه نتاج تطور، لقد جرب الإنسان سبلاً عدة لتنظيم حياته الاجتماعية، ليصل عبرها إلى القانون.

العرف:

هو أقدم طرق التقنين التي لجأ إليها الإنسان لضبط السلوك الاجتماعي والفردي وتنظيم العلاقات، وتوفير سلطة إلزام أو الالتزام فيما يعرف بالنبذ الاجتماعي، والعرف يعني عموماً ما تعارف عليه الناس في زمان ومكان ما باعتباره صالحاً لتنظيم اجتماعهم إيجاباً أم سلباً، ومن

مميزات العرف.

1 ـ أنه ينشأ تلقائياً عفوياً ليس له من وضع محدد ومعروف.

2 ـ الالتزام به إلى حد كبير طوعي، ولا عقوبة عند الإخلال به إلا النبذ الاجتماعي أي عقوبة يعتقد أنها معنوية، مع ذلك قيمة وفعالية هذه العقوبة تعتمد على قيمة الجماعة في نظر الفرد.

3 ـ أنه يضرب بجذوره في عمق التاريخ، حتى إنه يمكن القول أن العرف عادة تقادم عليها الزمن، وحصلت على قبول أوسع مما تحصل عليه العادة، ولهذا يرتبط العرف إلى حد كبير بمكانة الأموات في المجتمع وتقديس الأحياء لهم.

4 ـ أنه يقدم قواعد مستقرة جداً ومستقلة عند الأمزجة والنزوات الشخصية باعتباره ينتمي إلى الماضي أكثر مما ينتمي إلى الحاضر. وإذا كانت ثمة مصالح وراءه فإنها تنتمي إلى الماضي وليس إلى الحاضر، وهذا ما يجعلنا نقول: إن العرف هو تنظيم الحاضر من خلال الماضي، أو هو سلطة الأموات على الأحياء.

مساوىء العرف:

1 ـ إنه يرتبط بمجتمعات بدائية ذات تطور محدود وبطيئة التغير نسبياً، بسيطة غير معقدة، تقوم على العلاقات المباشرة.

2 ـ إنه يرتبط بمراحل تاريخية ليست حاضرة، وهذا يجعله يدخل في تناقض حاد مع حاضر المجتمعات حينما تأخذ في التطور والتغير.

3 ـ الالتزام المطلق به، واستقراره المفرط يعيق بل يشل حركة تطور المجتمع.

4 ـ صعوبة تطوير العرف، كما أن التغيير والتعديل فيه بطيء جداً، ولهذا السبب أيضاً يدخل في تناقض مع حركة المجتمع ويولد نزاعاً دورياً مع كل جديد، خاصة وأنه أحياناً، يستند العرف إلى مصدر ميتافيزيقي غيبي «دين سماوي، دين طبيعي» مما يصعِّب تطويره ويجعل المجتمع في خيار صعب وحاد بين الجمود أو الرفض.

5 ـ إذا كان العرف هو تنظيم الأموات لحياتهم مرتبطاً بمشاكلهم ومشاغلهم وأسلوب حياتهم، وأهدافهم

ودرجة تطورهم، ومستوى حياتهم فلماذا لا يكون للأحياء إمكانية تنظيم حياتهم؟ إن التعلق بالعرف يعبر عن عجز الأحياء عن تنظيم حياتهم. ونظرة دونية إلى أنفسهم بالمقارنة بأجدادهم.

6 ـ إن سيادة العرف تعني أن المجتمع الحاضر ليس إلاّ صورة مكررة عن مجتمع الماضي، وبدون هذا لا يكون للعرف أي قيمة سيادية، لكن الواقع يؤكد الاختلاف الشاسع بين حياة الأجداد وحياة الأبناء، وبالتالي حتى لو أقرت سيادة العرف فإن هناك جوانب عديدة لا يشملها مما يقتضي وضع تقنينات لها، عندئذٍ تظل الحاجة ماسة إلى القانون حتى في حالة الإقرار بالعرف، بل إن هذا قد لا يكون وجوده إلاّ فولكلورياً.

العادة:

تتفق العادة مع العرف فيما ذكرناه من مميزات ومساوىء مع بعض الفروق النسبية، المتمثلة مثلاً في درجة الاحترام التي تحظى بها العادة، فالعادة أحدث من العرف زمنياً، مما يجعلها أكثر ارتباطاً بالأمزجة والأهواء والمصالح

الشخصية، فإذا تقادمت، وحظيت بقبول عام يمكن أن تتحول إلى عرف، وهذا ما يطعن جدياً في استقلالية العرف عن الأهواء والأمزجة، هذه الاستقلالية لا تتأتى إلاّ من أنه ينتسب إلى الماضي أي إلى أهواء وأمزجة الموتى.

القانون:

الحاجة إلى القانون وعدم الاكتفاء بالعرف أو بالعادة ترتبت على ما يلي:

1 ـ سرعة تطور المجتمع استلزمت وتستلزم ضرورة سرعة التقنين.

2 ـ تعقد العلاقات والمصالح، وتوالي ظهور علاقات جديدة ومصالح جديدة بحيث صار شيئاً فشيئاً من الصعب الاحتكام إلى العرف وحده أو العادات، إلاّ أنه من الملاحظ داخل كل نشاط اجتماعي أو جماعة معينة يكون العرف أو العادة الخاصة بذلك النشاط والذي يقوم بدور مهم في ضبطه وتنظيمه، لكنه ليس العرف الذي نعنيه، كما أنه عادة يستند إلى القانون وإلى أخلاق المهنة.

3 ـ تطور المجتمع وتعقد نشاطاته وعلاقاته وسرعة التغيير

فيه استلزمت اللجوء إلى القانون دون انتظار ـ أحياناً ـ تولد الشعور عند الناس بالحاجة إلى القانون، لأن هذا الانتظار قد يكون ضاراً بالمصالح الاجتماعية وباهظ التكاليف وقد يعقّد مشاكل الاجتماع ويصعّب حلها.

4 ـ ظهور المصلحة العامة، وضرورة تحديدها حتى لا تستغل، والتي، وإن كانت مصلحة الجميع، إلا أنها ليست مصلحة الأفراد كل على حدة، وهذا ما يجعل القانون في بعض الأحيان يتعارض مع مصالح الأفراد، وهذا ما اقتضى ضرورة وجود أداة إلزام مصاحبة للقانون وصادرة عنه.

5 ـ عدم جدوى أو عدم كفاية الاعتماد على الالتزام الذاتي بسبب تحول العلاقات في المجتمع إلى علاقات غير مباشرة مما أضعف في الواقع من سلطة العرف المعنوية واسلتزم سلطة ملزمة وعقوبات مادية وليس معنوية فقط.

6 ـ الحاجة أيضاً إلى تقنين هذه السلطة الملزمة وتحديد حدودها، وأساليبها، حتى لا تطغى وتنحرف عن أهدافها.

القانون إذن يتصف بالسمات الآتية:

1 ـ إنه تنظيم إرادي ومقصود.

2 ـ إنه لا يكتفي بالعقوبات المعنوية، بل عقوباته مادية أيضاً، السجن عقوبة معنوية قاسية عند البعض، لكنها عقوبة مادية أيضاً.

3 ـ الالتزام بالقانون إجبارياً وليس طوعياً، وإن كان هذا لا يمنع الالتزام الذاتي، إلاّ أنه لا يعتمد عليه كل الاعتماد.

4 ـ إنه مجموعة من القواعد والمبادىء المنظمة للحقوق والواجبات والعلاقات الاجتماعية والفردية والسياسية والاقتصادية، مستقلة عن الأمزجة والمصالح الأنانية، تتميز بالاستقرار النسبي وليس المطلق.

5 ـ إنه سلطة تحكيم وفصل فيما ينشأ من خلافات أو منازعات أو اختلالات.

6 ـ لكنه لكي يكون كذلك لا بد وأن يصدر عن اتفاق عام حر فهذا وحده الذي يمنحه الشرعية.

لكي يحقق القانون أهدافه، ولكي لا يتحول إلى وسيلة في يد جماعة مصالح أو أفراد أو فئات اجتماعية، برزت

مشكلة أساسية: من يصنع القانون؟ من يراقب الانحراف؟ من يحتكم إليه عند الخلاف ويختص بتفسير القانون ـ الذي هو قواعد كلية ـ على وقائع جزئية؟ من له شرعية الإلزام وفق القانون؟.

وكما سبق وأن أشرنا ترتبط هذه الأسئلة ـ وغيرها ـ بفلسفة السياسة، والتي سوف نتطرق إليها فيما بعد، ونكتفي هنا بالقول أن الجواب يرتبط بمسألة السيادة والشرعية عموماً، شرعية وسيادة التنظيم السياسي للمجتمع، إن شرعية وضع القانون ـ بما في ذلك الدستور ـ وتوابعه تستمد من شرعية السلطة القائمة، سواء كانت سلطة مطلقة أو تعاقدية أو جماهيرية، وترتبط شرعية القانون بمدى القبول الذي تحظى به «الشرعية السياسية القائمة» كما ترتبط شرعية الإلزام بتلك الشرعية السياسية، وعليه فإن تفسيرنا لأحداث العنف والصراع في بعض البلدان العربية والإسلامية ـ كما في غيرها ـ ليس مسألة دينية كما يدعى، بل مسألة سياسية ترجع إلى مشكلة شرعية النظام وشرعية سلطة الإلزام.

نظراً للسمات التي ذكرناها للقانون، من حيث هو تنظيم إرادي، مقصود وإن عقوبته ليست فقط معنوية بل أيضاً

مادية حالية. . . إلخ، ونظراً للحاجة الملحة إلى التقنين التي سبق ذكرها، وإنه نظراً لأهميته في المجتمع، بحيث لا يستطيع أي مجتمع الاستغناء عنه، إلاّ أنه يمكن أن يشكل خطراً على الجماعة، ليس فقط من حيث إنه يفرغ الأخلاق من محتواها ويلقي بها في المتحف ويحل محلها الاعتماد الكامل على القانون والإلزام بدلاً من الالتزام، بل أيضاً في إمكانية استخدامه ضد المجتمع والتحكم فيه، إذا كان منطقياً أن الظاهرة تسبق لتقود إلى ظهور الحاجة إلى التقنين، فمن حيث المبدأ توجد الحاجة أولاً إلى التقنين ثم يكون القانون استجابة لهذه الحاجة، مما يساهم في دعم شرعية القانون، إلاّ أن تعقد العلاقات الاجتماعية وسرعة تطورها وتغيرها وتنوعها وظهور الأنظمة السياسية أو الدولة، مما حتم في بعض الأحيان ـ على الأقل ـ أن القانون يسبق الظاهرة أو الحاجة، بل أحياناً يستخدم ليؤدي إليها هذه الوضعية مصدر خطر عظيم، يتمثل في إمكانية الانحراف بالقانون واستخدامه لمصالح سياسية أو شخصية أو طبقية أو فئوية، وهذا يقودنا إلى مسألة شرعية النظام السياسي.

كما برزت مشكلة أخرى، لا تقل حدة ولا خطورة، تمثلت في إرادة الفصل بين القانون والحياة الاقتصادية،

كما تعبر عنها الليبرالية، مما جعل القانون والإرادة العامة مسألة شكلية غير ذات محتوى، المساواة التي يرتكز عليها القانون تلغيها اللاّمساواة الاقتصادية السائدة في المجتمع، عندئذٍ شرعية القانون موضع شك لأن من أهم شروطه أن يكون صادراً عن اتفاق إرادات حرة، واللاّمساواة تجعل هذا الشرط غير قائم.

وإذا كنا لا نشك في عظمة الإنجاز الإنساني المتمثل في إرادة الوصول إلى سيادة القانون ومؤسساته وهو ما كلف الإنسان ويكلفه تضحيات وعناء، إلاّ أنه أمام المجتمع الإنساني المعاصر تحديات لا تقل أهمية عما واجهه من أجل سيادة القانون على مر العصور ويتمثل هذا التحدي في:

1 ـ انفراد أي جهة أو مؤسسة طبيعية أو اعتبارية بوضع القانون، حيث إن القانون يطبق على الجميع فإن الجميع لهم وعليهم المشاركة في وضع القانون الذي ينظم حياتهم ويضبط علاقاتهم فرادى أو جماعات ومع المؤسسة السياسية نفسها.

2 ـ الفصل بين القانون والحياة الاقتصادية، ذلك الفصل الذي جعل المساواة القانونية بدون محتوى في ظل

لامساواة اقتصادية تولد ميتة، إذا كان الإنسان قد توصل إلى المساواة القانونية، فإن عليه أن يخطو خطوة حضارية عظيمة: أن يقيم المساواة الاقتصادية.

3 ـ ضرورة التحول من سيادة القانون في إطار المجتمع الوطني إلى سيادة القانون في «المجتمع الدولي» بين الدول، وتأسيس شرعية دولية تحتكم إليها الدول في خلافاتها ومنازعاتها بدلاً من الاحتكام إلى القوة، لكن هذه الشرعية ليست مجرد إعلان صادر عن قوة عظمى، بل يجب أن تكون اتفاق إرادات أممية حرة، ولهذا الطريق إلى سيادة القانون والديمقراطية ليس عبر فرض أنظمة سياسية وحقوق الإنسان، بل عبر تحقيق تقدم ورفع مستوى الحياة في هذه الشعوب.

هذا التحدي تواجهه حضارة الإنسان اليوم، ربما يقرر تأسيس حضارة إنسانية حقة أو الارتداد إلى حياة الغابة.

ودور الفلسفة والفلاسفة في هذا التحدي ليس بخافٍ.

ـ فلسفة السياسية:

يعتقد بعض الناس أن السياسة لا تعنيهم، إنهم في عملهم أو في مشاغلهم واهتماماتهم الخاصة وتلهياتهم، وحياتهم الخاصة بمنأى عن السياسة، معتقدين أن السياسة حرفة أو مهنة لها رجالها والمتخصصين فيها، أليست علوماً تدرس ويتخصص فيها متخصصون؟ وكما أننا يمكن ألا نهتم بالمباريات الرياضية، أو بأسعار البورصة ـ إذا كانت لا تعنينا بحكم العمل ـ أو أسعار العملات، فإننا يمكن ألا نهتم بالسياسة أيضاً، ماذا يهمني في الصراع السياسي بين أشخاص يملأون الدنيا ضجيجاً وتصريحات مضادة؟ ماذا يهمني في حملاتهم الانتخابية التي تتخذني وسيلة، والتي تقود بالضرورة إلى فوز أحدهم؟ ماذا يهمني إن كان هذا أو ذاك؟ ولماذا أهتم اليوم بتملقهم لي طلباً لصوتي. . . ؟.

بالطبع إذا كانت هذه هي السياسة فإنها لا تهم إلاّ المنشغلين بها والمشتغلين فيها، لكن ألا تعني السياسة العمل، التعليم، العدالة القضائية، الأمن، السكن،

الطرق، وسائل الاتصال، الضمان الاجتماعي؟ أليس سياسة ما أحمله في جيبي من بطاقات وأوراق لست مواطناً إلاّ بها؟ أليست شرطي المرور والموظف القابع خلف شباكه، وجواز السفر؟ أليست القوانين التي تنظم دقائق الأمور في حياتي؟ أليست قوتي الشرائية وقيمة عملي؟ أليست فرص العمل سياسة؟ عندئذٍ ماذا يجدي عدم اهتمامي بالسياسة: إن لم أهتم بالسياسة فإن السياسة تهتم بي، حينئذٍ عدم الاهتمام بالسياسة إما تعبير عن إحباط أو التسليم بسياسة، إن التخصص في السياسة أكذوبة والعلوم السياسية خدعة، لأنها ليست علوماً سياسية بقدر ما هي علوم بوقائع سياسية «دراسة أو معرفة الوقائع السياسية» «لالاند»، السياسة شأن كل إنسان يأكل ويشرب ويسكن ويلبس ويتعلم ويتنقل ويمرض ويتزوج وينجب ويبدع ويكتب ويفكر وينتج ويعمل. . . إنها بحق شأن عام!.

هذه الأهمية التي للسياسة تجعل من غير الممكن ألا تعني كل إنسان وألا يهتم بها كل إنسان، وبالأولى: الفلاسفة.

إننا لا نكاد نجد فيلسوفاً ذا شأن إلاّ وتأمل في الدولة وسياستها فقد خصص لها أفلاطون كتبه في «السياسة»

و «السياسي» و «القوانين» و «الجمهورية»، وتناولها أرسطو في كتابه «السياسة» و «دساتير المدن اليونانية» والفارابي في «أراء أهل المدينة الفاضلة» وابن باجه في «المدينة الكاملة» كما خصَّ توماس الأكويني السياسة بعدة فصول من كتابه «الخلاصة اللاهوتية» وتأمل فيها القديس أوغسطين في كتابه «مدينة الله» وخصص لها اسبينوزا رسالته اللاهوتية السياسية، وهوبز تصورها في كتابه «التنين» وكانْت في مشروعه «نحو سلام دائم» وهيجل بحثها في كتابه «فلسفة القانون» ومونتسكيو في «روح القوانين»، كما حاول البادوفاني في كتابه «المدافع عن السلام» تحديد النظم والمبادىء التي ينبغي أن تقوم عليها الدولة العلمانية في مواجهة السلطة الباباوية، كما تناول ميكافيلي في كتابه «الأمير» السلطة القادرة على تأسيس دولة، وجان بودان في كتابه «الجمهورية» عمل على وضع قواعد السياسة.

هذه أمثلة فقط وليست حصراً لاهتمامات الفلاسفة بالسياسة وأرائهم فيها، إذ من النادر جداً ألا يكون للفيلسوف رأي في السياسة وموقف من الدولة، سواء كان ذلك مباشرة، أو من خلال مباحث الفلسفة الأخرى.

ما هي السياسة؟

يشير المعجم الفني والنقدي للفلسفة ـ لالاند ـ إلى أن السياسة بالمعنى الواسع والحرفي: «ما له علاقة بالحياة الجماعية في جماعة من الناس منظمة» هذا التعريف يستبعد الحياة الخاصة، ويشترط التنظيم، ولكن ألا تعني السياسة الحياة الخاصة أيضاً، الزواج مثلاً وأي علاقة من هذا النوع وهي مسألة خاصة لكنها في نفس الوقت علاقة منظمة بالقوانين، «إنه من الصعب جداً تحديد حدود الحياة الخاصة والعامة» ألا يدخل التأطير الإيديولوجي حتى غرف النوم؟ كما أن التنظيم هو نفسه سياسة وليس شرط السياسة.

أما بالتخصيص فيشير المعجم إلى أن معناها الشائع يجعل منها: «ما يتعلق بالدولة والحكومة، بالتقابل مع الوقائع الاقتصادية، والمسائل المسماة اجتماعية والعدالة والإدارة والنشاطات الحضارية الأخرى مثل الفنون، العلوم، التعليم، الدفاع الوطني».

هذا التعريف للسياسة يفصل الوقائع الاقتصادية، والمسائل الاجتماعية عن السياسة، ويقصر مدلول السياسة على ما يتعلق بالدولة والحكومة، وفي هذا نلمح بوضوح

الاتجاه الليبرالي الذي يستبعد الحياة الاقتصادية والاجتماعية من دائرة تدخل الدولة، فهو إذن تعريف من وجهة نظر مذهب معين، ولكن في هذه الحالة ماذا يبقى للدولة من مجال؟ وهل اقتصرت الدولة فعلاً على مجالها الضيق هذا؟ وهل يمكن الفصل فعلاً بين السلطان والاقتصاد؟ إن السلطة والاقتصاد قد ينفصلان فترة من الوقت بالقوة أو بالخداع، لكنهما لا يفترقان أبداً. عاجلاً أو آجلاً يشتري الاقتصاد السلطان، أو السلطان يشتري الاقتصاد، وحق الاقتراع العام ركيزة النظام الليبرالي لن يستطيع الصمود طويلاً في مجتمع به قدر من عدم المساواة في الملكية كبير، سوف يضطر أصحاب الملكية في هذه الحالة إما إلى تقييد هذا الحق أو تحريفه، وإما مثل هذا الحق يؤدي إلى تقسيم الملكيات، إن الأغلبية لن تكون مؤيدة لقوانين وضعت لحماية الملكية المحرومين منها.. ربما لتفادي هذه الإمكانية تريد الليبرالية وضع الاقتصاد في منأى عن السياسة، لكن الليبرالية في حقيقة الأمر لا ترفض تدخل الدولة إلاّ إذا كان في غير صالحها، كما أنها وإن ضيقت مجال السياسي أي مجال تدخل الدولة إلاّ أنها تجاهلت تماماً تأثير الاقتصادي على السياسي أي على

الدولة، مما جعل التأثير في اتجاه واحد فقط، وصارت الدولة في أحيان كثيرة في خدمة الاقتصادي، وليست في خدمة كل المجتمع الذي يفترض أن الدولة مؤسسته العامة.

لماذا لم تحدد الليبرالية أيضاً مجال التدخل الاقتصادي وتمويل الأحزاب والانتخابات والحملات الدعائية السياسية؟ لماذا لم تحرم على الاقتصادي التدخل في السياسة؟.

الإجابة واضحة، رفض تدخل الدولة يعني الخوف من أن حق الاقتراع العام قد ينقلب على أصحاب الملكية.

بالطبع بهذا المفهوم للدولة المحددة الاختصاص والخاضعة لتأثير غير محدد، والقائمة على التفويض والنيابة يصير خطراً تسييس كل شيء في حياة الفرد الروحية والمادية، بينما لو نظرنا إلى الدولة بمفهوم آخر وكذلك السياسة فإن التسييس لا يشكل خطراً لا على الحياة الروحية ولا على الجوانب المادية بل مطلباً، إن التسييسية، وهو المصطلح الذي وضعه «أوكان»، والذي يراه خطراً على حياة المجتمعات المعاصرة لأنه يجعل كل حياة الفرد الروحية والمادية تتجه للخضوع أكثر فأكثر لنفوذ

الدولة وتأثيرها، ليس كذلك إلاّ بالنسبة لتعريف معين للدولة والسياسة.

ولنا أن نتساءل أيضاً هل حقيقة أن المسائل الاجتماعية والعدالة والإدارة والنشاطات الحضارية مثل الفنون والعلوم والتعليم والدفاع الوطني.. يمكن أن تكون مقابلة للسياسة أي منفصلة عنها؟ أليست هذه الأجهزة في عمومها هي التي من خلالها يمارس السلطان السياسي... ألا يعتمد التعليم والعلوم على الميزانية؟ أليست الميزانية في النهاية قرار سياسي؟ ولن نتحدث عن الدفاع الوطني.. الذي هو دفاع وطني لكنه أيضاً أداة قمع ممكنة في يد السلطان!.

هذا التعريف تظهر عدم كفايته فهو يعبر عن مذهب ليست مصالحه خافية في استبعاد تدخل الدولة أو السياسة، لأنه استبعاد لتأثير حق الاقتراع العام في الوقت الذي يحتفظ فيه بالحرية الكاملة للتدخل في السياسة وفي الدولة بتمويل الأحزاب والحملات الانتخابية والرشوة...

إن استبعاد الاقتصادي بالذات من مجال الدولة، يجعل علاقات المواطنين ليست فقط غير متعادلة بينهم، بل أيضاً علاقتهم بالدولة غير متساوية، إذ تنعكس اللامساواة الاقتصادية ضرورة على المساواة السياسية والقانونية،

فتصير علاقتهم بالدولة أيضاً - وبالسياسة عموماً - غير متساوية، إن علاقة الذين يملكون وسائل ضغط قوية مثل تسريح العمال، عدم الاستثمار. . لإرغام القرار السياسي، كما يملكون وسائل الإغراء: مثل الرشوة ضمان وظيفة ذات أجر عالٍ لكبار المسؤولين عند ترك الوظيفة. . . تمويل الأحزاب، الحملات الانتخابية، لا تكون مساوية لعلاقة بقية المجتمع الذي لا يملك مثل وسائل الضغط هذه، وحتى الإضرابات والمظاهرات لا تعادل في ضغطها قوة ضغط الجماعات الاقتصادية، عندئذٍ استبعاد تدخل الدولة في المجال الاقتصادي لا يستبعد تدخل الاقتصاد في السياسة في الدولة، هل هذا هو سبب الإحباط؟ سبب التسليم. . سبب ادعاء عدم الاهتمام بالسياسة؟!.

أياً كان تعريف السياسة، فإنها في نهاية المطاف تجسيد للدولة، أو هي الدولة في الفعل، تعبير عن شكل الدولة، وتترجم آليات السلطة فيها. . فما هي الدولة؟.

لقد نظر أفلاطون إلى الدولة على غرار النفس، النفس تتكون من ثلاث قوى: العاقلة، الغضبية، الشهوية، القوة الغضبية ضرورية للدفاع عن النفس، والشهوية أيضاً ضرورية لأنها تعني في النهاية إشباع الرغبات والحاجات

المؤدية لبقاء الإنسان، لكن إطلاق العنان لهما يمكن أن يدخلهما في تناقض يمزق حياة الإنسان أو يغلِّب إحداهما على الأخرى مما يضر بالإنسان، عندئذٍ يجب أن تكون السلطة عليهما للقوة العاقلة تقودهما، هكذا المجتمع فيه الغضبيون الذين يعتمدون على قوتهم البدنية هؤلاء لا يصلحون إلاّ للجندية، وفيه الشهوانيون الذين كل ما يهمهم إشباع رغباتهم وشهواتهم تقودهم البطن وما أسفلها، إذا ترك الغضبيون وشأنهم فإنهم قد يدمرون المجتمع وأنفسهم، وإذا أطلق العنان للشهويين فإن سعيهم نحو إشباع شهواتهم يشغلهم عن كل ما عداه أو سيكون الصراع بين الغضبيين والشهويين، عندئذٍ يجب تدخل الحكماء «العقل»، إن السلطان في المجتمع يجب أن يكون للحكماء كما أنه في النفس يجب أن يكون للقوة العاقلة كي لا تطغى القوة الغضبية ولا تهيمن القوة الشهوية أو يدخلان في صراع يمزق النفس، وقريباً من هذا يذهب الفارابي في «المدينة الفاضلة» هذه المدينة تشبه البدن التام الصحة، وكما أن للبدن أعضاء مختلفة متفاضلة فيها عضو هو الرئيسي ـ العقل. . . هكذا الرئيسي في المدينة هو عقل المدينة.

في هذه «الدولة» سواء على غرار النفس أو البدن، خلط بين الدولة وأشخاصها، واعتبار الدولة شخصية، عندئذٍ

يتوجب الاهتمام بالأشخاص الذين هم الدولة، ربما لطبيع
العصر ومستوى التقدم الحضاري المعرفي، لم يخطر ببال
هذين الفيلسوفين أن الدولة يمكن أن تصير مؤسسة لا
شخصية تعتمد على ذاتها أكثر مما تعتمد على الأشخاص
الذين يشغلون المناصب فيها، الدولة كمؤسسة تقلل مر
أهمية العنصر الشخصي إلى حد بعيد. إن الأشخاص قد
يجسدون الدولة لكن الدولة يمكن ألا تكون تجسيد
لأشخاصها، الدولة المؤسسة تختار أشخاصها.

لقد نظر أفلاطون والفارابي إلى الدولة على غرار النفس
أو البدن وكما أن الإنسان يجب عليه التحكم في انفعالات
الغضبية وقيادتها والتحكم في شهواته وتوجيهها، وكما أن
العقل يتوجب عليه السيطرة على أعضاء البدن فإن للحاك
نفس الوظيفة، عوامل قيام الدولة وشرعية «السلطان» لا
زالت غامضة.

مع ذلك تصور هوبز لقيام السلطان ليس بعيداً عما ذكر،
لكنه يستبعد التشبيه بالنفس أو بالبدن للبرهنة على شرعي
السلطان. ويلجأ إلى الحياة، المسألة ليست طبقة غضبي
وطبقة شهوية تشرّع سلطان الطبقة العاقلة، وليست أعضا
بدن غير واعية تستلزم تحكم العقل وقيادته لها: إن كل

إنسان يحاول تحقيق رغباته وحاجاته، لكنه ليس وحده فيصطدم بالآخرين، هذه هي الحالة الطبيعية، فيها الإنسان ذئب للإنسان، للخروج من هذه الحالة أسس الدولة وعهد إليها بالحكم، صحيح هذا استلزم التنازل: تنازل عن السيادة لأنه بعد تأسيس «السلطان» لا يجوز لأحد الاعتراض، تنازل عن رغبات وحاجات ولكن في مقابل إمكانية إشباع حاجات ورغبات: الدولة حل وسط يلجأ إليه المتصارعون عندما ينهكهم الصراع.

وإلى مثل هذا يذهب اسبينوزا متابعاً هوبز، إن إيجاد دولة أو مجتمع سياسي، في نظره، هو أنجح وسيلة لحماية الإنسان من الفوضى والغوغائية والأضرار الناجمة عن تزاحم بني البشر على مصالحهم الذاتية، هذا الخيار، على الرغم مما يترتب عليهم من قيود، فإنه خيار وحيد، إذا اتفق الناس على الاجتماع لتحقيق هذا الغرض، فإنهم يضطرون أن يوكلوا الأمر هذا إلى سلطة ذات سيادة لها مطلق الحق لفرض أي قانون تشاء. . الخيار الوحيد عند هوبز واسبينوزا هو خيار بين الفوضى والصراع أو الحكم المطلق.

هل هذا الخيار حتمي؟ هل هو الخيار الوحيد؟ هل هو

نتاج اتفاق أم بالعكس نتاج عدم اتفاق، أليس عدم قدرة الجماعة على الاتفاق هو الذي يجعل إما الفوضى والصراع أو الحكم المطلق خياراً وحيداً؟.

إن روسو يرى حالة الطبيعة على غير ما وصفها هوبز، ليست صراعاً ليست قتالاً، طبيعة الإنسان ليست شريرة، إن ظواهر الفساد والشر والتكالب نتاج اجتماع الناس، إذ ظهر الحسد والمنافسة وإغراءات الثروة والتسلط، هذا ما استدعى اتفاقهم أو تعاقدهم لتنظيم اجتماعهم والحد من الشرور الناتجة عن الاجتماع، إنها الدولة التعاقدية.

رغم اختلاف المنطلق عند روسو عنه عند هوبز، إلاّ أن الدولة عنده أيضاً حل وسط بين المتصارعين سواء كانت عوامل الصراع في طبيعة الإنسان، والدولة تعني الحد منها، أو كانت عوامل اجتماعية تظل مهمة الدولة نفسها...

هل الدولة نتاج صراع، حل وسط تعاقدي، لقد تجاهل روسو ما بعد العقد، هل كما ذهب هوبز لا يجوز للمتعاقدين الرجوع عنه؟ أو هل يجوز؟ وإذا جاز ذلك أليس ثمة في كل حين من لا يرضي «السلطان» أطماعه ورغباته؟ ألا يجعل هذا العقد دائماً موضوع سؤال لا

يتأسس حتى ينحل؟ وماذا لو كان قيام الدولة لعوامل أخرى غير الصراع؟.

إن كارل فيتفوجيل يذهب إلى أن الدولة نشأت نتيجة ضرورة القيام بأعمال كبرى، مثل الري والصرف، عندما أصبح القيام بهذه الأعمال ضرورة تفرض نفسها على جماعات بدائية صغيرة، وأصبح من الواضح أن هذه الجماعات وحدها لا تستطيع القيام بهذه الأعمال، الواقع التاريخي يشهد بذلك، أقدم الدول قامت حيث استلزم وجودها القيام بهذه الأعمال.

المسألة إذن ترجع إلى عوامل «تقنية» وإدارية: تنظيم صرف المياه، تنظيم الري، فماذا لو أن التقدم التقني جعل الدولة ليست ضرورية للقيام بالأعمال الكبرى، الشركات المشاريع الكبرى... الخاصة تقلص شيئاً فشيئاً من دور الدولة، هذا عندئذٍ تبدو الدولة عائقاً أو على الأقل لا لزوم لها، عندئذٍ من المستحسن - كما يذهب لوك - أن تترك الحكومة الناس وشأنهم، إنهم سوف ينظمون أنفسهم بصورة تلقائية ومرضية إنها الدعوة إلى الليبرالية الخالصة.

لكن ألا يقود تنظيم الناس لأنفسهم إلى ظهور الدولة، أليست الدولة - كما يجب - هي تنظيم الناس لأنفسهم؟ إن

دعوة لوك يمكن أن تجد مبرراً إذا كانت دولة تسلطية، هذه الدعوة تراجع عنها في تناوله النظام النيابي والحكومة الممثلة للشعب، وظلت قائمة فقط فيما يخص الجانب الاقتصادي عندئذٍ يمكن صياغة الدعوة على النحو التالي: من المستحسن أن تترك الحكومة الناس وشأنهم «الاقتصادي» إنهم سوف ينظمون أنفسهم بصورة تلقائية ومرضية.

هذه الليبرالية التي حمل لوك لواءها تبدو ساذجة، ولن نكرر ما قلناه من استحالة فصل السياسي عن الاقتصادي ولا ما قلناه عما يترتب عن استبعاد تدخل الدولة في المجال الاقتصادي وترك الباب مفتوحاً لتدخل الاقتصادي في السياسي ولكننا نقول: لكي يتم ذلك ينبغي أن يكون الناس في وضع مساواة، وأن يكون توازن قوي بينهم قائماً بحيث لا يستطيع أحد إرغام أحد، ولأن هذا لم يتوفر، فإن بعض الناس تجسدت قوته ووضعه المتميز بحيث لا يحتاج إلى الحكومة، ولا يشكوا هؤلاء من الحكومة إلاّ لأن البعض الآخر، في وضع دوني، يحاول السيطرة على الحكومة من خلال حق الاقتراع نفسه، إن الدولة نظام بورجوازي، أداة سيطرة هذا ممكن، لكن ممكن أيضاً أن تتحول هذه الأداة ضد البورجوازية، هذا هو ما يزعج

البورجوازية من الأداة التي صنعتها والشعار الذي رفعته ضد الحكم المطلق، إنه يمكن أن يرتد عليها.

الدولة الليبرالية لا تنهي الصراع والتناقض إذن بل ترجح فيه كفة طرف على طرف آخر، وهذا بالضبط ما يعنيه استبعاد تدخل الدولة في المجال الاقتصادي، بالرغم من شكلها الديمقراطي ومبدأ الاقتراع العام ومجلسها النيابي يظل الصراع والتناقض قائماً لكن الغلبة فيه للأمر الواقع.

هذا التناقض نجده صريحاً في مفهوم هيجل للدولة: إن المجتمع كما يراه هيجل يقوم على الأسرة والملكية الخاصة، والمجتمع تنظيم اقتصادي أيضاً فيه يتعاون نظام الحاجات مع نظام العمل ابتغاء تكوين شمول ديناميكي منتج للثروات، لكن هذا الشمول تتخلله تناقضات بين الأفراد والجماعات المهنية والفقراء والأغنياء، من ناحية التناقضات يراها ضرورية، لكن من ناحية أخرى يمكن أن تضر بالمجتمع، عندئذٍ كان لا بد من تدخل مبدأ يعترف له بالسلطان الكامل تكون مهمته اتخاذ القرارات التي تنظم بنية المجتمع وحيويته وهو الدولة، الدولة هي العقل في الفعل أو وهو يفعل، وهي بحكم ماهيتها ذات سيادة تتجسد في حاكم.

أما عالمياً فإن الدولة في الوضع الراهن متعددة ومتنافسة وهذا يعني أن الدولة لم تبلغ بعد نضجها التام، وبما أن محرك التغيير هو الحرب فهي التي تجعل ممكناً ولادة العقل على نحو مأساوي. . بواسطة المنازعات الدولية تنشأ دولة أكبر وأوسع وفي خاتمة المطاف تنشأ الدولة العالمية التي هي غاية التاريخ.

كما أن الدولة الوطنية استيعاب وتجاوز لتناقضات أفراد وجماعات المجتمع فإن الدولة العالمية استيعاب وتجاوز لتناقضات الدول الوطنية.

التناقض صار مبرراً بل جدلياً مشروعاً، الرأسمالي له دور كما للعامل، للغني وظيفة كما للفقير، والدولة عندئذٍ استيعاب وتجاوز في نفس الوقت، ولم لا إدارة التناقض الاجتماعي.

لكن هذا يقتضي أن تكون الدولة محايدة لكي يمكنها إدارة التناقض. . فهل هي كذلك؟.

إن ماركس ينفي نفياً قاطعاً حياد الدولة، الدولة الهيجلية في نظره نتاج النظام الاقتصادي البورجوازي مهمتها الوقوف في وجه ثورات العمال والفلاحين، وإخضاع السكان ليمارس عليهم الاستغلال، هذا النمط من الدولة

غرضه إقرار نظام السيطرة السياسية، مزود بجهاز ثانوي وقوة بوليس من شأنه أن يسمح باستغلال قوة العمل عند الذين ليس لهم وسيلة للبقاء إلاّ العمل لدى أولئك المالكين للرأسمال، ويذهب ماركس إلى أنه رغم أن الدولة جهاز هو نتاج بورجوازي إلاّ أنه من الممكن استخدامها ضد البورجوازية وضد الدولة نفسها، من أجل حل التناقض الاجتماعي بين العمل والرأسمال ولما كانت الدولة نتاج تناقض فإنها تنتهي بانتهاء التناقض الذي أنتجها.

ولكن هل وجدت الدولة مع صعود البورجوازية؟ أليست الدولة موجودة ما قبل البرجوازية؟ عندئذٍ من الممكن وجودها ما بعد البرجوازية، إننا نعرف أن الدولة وجدت وقتاً طويلا قبل صعود البرجوازية، وفي شروط اجتماعية مختلفة، وليست الدولة البورجوازية إلاّ شكلاً من أشكال الدولة، أو الدول المستخدمة بورجوازياً لتحقيق أهداف البورجوازية، لكنها يمكن أن تستخدم لأهداف أخرى مثل إلغاء البورجوازية نفسها، وهذا ما يدركه ماركس، كما أن التناقض الاجتماعي ليس العامل الوحيد في ظهور الدولة، فثمة وظائف أخرى للدولة حتى لو

افترضنا حقاً حل التناقض، عندئذٍ هل تنتهي الدولة بانتهاء التناقض، أليس من الممكن بروز تناقضات جديدة؟.

إن انهيار الدولة ومؤسساتها لا يعني بالضرورة تحرر الإنسان، فمن القاعدة وسط الناس قد تبرز مجموعات تجمعت على أساس قبلي أو عرقي أو فئوي أو مصلحي، أو حتى من المجرمين تستغل الفراغ الذي يخلفه انهيار الدولة لفرض سلطانها، في مواجهة مثل هذه المجموعات ـ أو العصابات ـ التي تكون بشكل أو بآخر منظمة، تطيع زعيماً، يكون الإنسان الفرد منفرداً ضعيفاً في مواجهة مباشرة مع مجموعات الإكراه، إن هذا بالضبط ما تمر به روسيا الآن، يعقب انهيار الدولة وضع أسوأ على الناس من وجودها، وضع تسيطر فيه أشكال مختلفة من الجماعات والعصابات، وبدلاً من الفوز بالحرية يواجه الإنسان القمع في أسوأ صوره، مما يبرر عودة دولة أسوأ.

ليست المسألة إذن انتفاء الدولة فهذا وهم: كل اجتماع منظم ينتهي إلى تكوين دولة، لأن انتفاء الدولة يعني انتفاء الاجتماع... عندئذٍ هل هذا ممكن؟.

إن المعادين للدولة كثر، يكفي هنا أن نشير إلى ما يوجهه لها إميل أوغوست شارل «متى كانت الدولة أو

السياسة يحكمها العقل، إن في الدولة تتجسد بهيمية الإنسان، إنها ليست جميلة ولا عاقلة، إنها المجتمع، إنها المكتب، الرئيس، الرأي العام المشترك الذي ليس رأي واحد وليس شيئاً. . . إنها إحصاء المتوسط الحسابي. . إنها محكاة الجميع للجميع. . الروح العقيم للأمر والطاعة. . العلاقة الخارجية التي تجعل من كل إنسان شيئاً مادياً. . إنها السلطة.

السلطة هي ما يسحق الإنسان ويسلبه أنانيته وحريته وكرامته إنها الناس والحكومة. . الناس تصنع الحكومة بأن تخضع لها وتتعبدها».

لكنه مع ذلك ينتهي إلى أن السلطة ضرورة، ما على الإنسان إلاّ أن يخضع ويطيع، فهو لا يريد الفوضى ولا يدعو للثورة، لأن كل عصيان للعدالة - في رأيه - يطيل من عمر المساوىء.

هذا هو ما ينتهي إليه الرفض الأعمى للدولة، هيجان العواطف ضد الدولة، لقد انتهى من يدعون بإلغاء الدولة إلى تأسيس دولة أسوأ لأنها لا تعي نفسها كدولة.

إن التحليل المتبصر للدولة يكتشف أن الدولة ضرورة لازمة، وحتى إذا ألغيت في مجتمع ما فإن الحياة معاً ستقود من جديد إلى تأسيس دولة.

المشكلة ليست في الدولة ولكن في السيادة التي تجسدها الدولة وفي السلطان الذي يمارس هذه السيادة، إن من يفوض سيادته ليس له إلاّ أن يشكو من أفعال السلطان، كيف ذلك؟.

يعرِّف بعض السياسة بأنها تعني: «تحديد قواعد عمل الدولة، ومجموع الآليات التي تتيح الوصول إلى السلطان (صراع ـ أحزاب ـ انتخابات) ومجموع شروط آليات ممارسة السلطان (الحكم ممارسة السلطة) واستخدام القانون، وأجهزة الدولة وما يصدر عن سلطان الدولة»؟.

هذا التعريف للسياسة يجعله يشمل السيادة، ففيه مزج بين الجوانب السيادية: تحديد قواعد عمل الدولة، أساليب الوصول إلى السلطان، والجانب التنفيذي: ممارسة السلطة، استخدام القانون، أجهزة الدولة أي السلطان، فما هو؟.

«السلطان بالمعنى الدستوري يشير إلى مجموع الأشخاص الذين في البنية الاجتماعية يتقلدون مواقع رئيسية تمكنهم من السيطرة على أجهزة الدولة ووسائل التأثير العقائدي وجهاز الدولة القمعي البوليس والجيش».

هذا السلطان يطور باستمرار تقنيات تمزج عموماً الإكراه

المباشر، أي إلزام المواطنين بالطاعة، والإكراه غير المباشر والذي يعني جعل الأفراد يقبلون هذه الأساليب أي الضغط العقائدي.

والسلطان يعبر عن نفسه كل يوم في الحياة اليومية، ويمكننا النظر إليه على أنه الإمكانية التي لدى فرد أو جماعة للتأثير على أفعال الآخرين، تغييرها أو منعها أو السماح لها طبقاً لإرادته وأحياناً رغم المقاومة، والسلطان عند الفرد أو الجماعة يكون على قدر إمكانيات الإجبار بالعمل وفقاً لخياراته فكلما كانت إمكانية إجبار الآخرين كبيرة كلما كان السلطان كبيراً.

لكن الذي يهمنا في السياسة هو السلطان الذي خياراته وقراراته وتعليماته إلى أجهزته تمس المواطنين عموماً في بلد ما، المشكلة هنا كيف يحدد ويحد من هذا السلطان، كيف لا يمارس إلاّ وفق شرعية محددة؟ وكيف يراقب؟.

هذه الخيارات ليست بالضرورة سيادية، كما أن هذه القرارات ليست بالضرورة أيضاً سيادية، والأجهزة تخضع عملياً للسلطان وليس لصاحب السيادة.

بغض النظر هنا عما يوجه من نقد لمبدأ تفويض السيادة، وإذا أخذنا السيادة كما هي، فإن السيادة تعني

شرعية الدولة، فالدولة تعبير عن السيادة أياً كان مفهوم السيادة وأياً كان شكل الدولة، فهي تتناسب مع مفهوم السيادة الذي تعبر عنه، والسلطان هو الممارسة الفعلية للسيادة، صحيح إذا كانت السيادة تفويضية، لا يمارسها صاحب السيادة «الشعب أو الأمة» مباشرة، بل عن طريق نوّاب عنه أو ممثلين له، فإن الهوة بين الشعب والسلطان تكون واسعة، ولكن حتى في حالة عدم تفويض السيادة، وممارستها من قبل الأمة مباشرة، فإن مشكلة السلطان تظل قائمة، إن الأشياء التي تعتبر صغيرة في حياة المواطن: تعليمه.. صحته، خدماته، شؤونه اليومية الإدارية.. قد يكون لها من التأثير والأثر ما يفوق امتلاكه السيادة، والسلطان ربما يظهر في هذه الأشياء الصغيرة أكثر مما يظهر في المسائل السيادية.. لكن المواطن من ناحية أخرى لا يمكنه أن يراقب كل شيء، ويطّلع على كل شيء، وينفذ كل شيء، عندئذٍ قد يصير السلطان الفعلي موازياً للسيادة، مما يقتضي وجود آلية محددة للرقابة والمتابعة موازية للسلطان، كما أن مبدأ فصل السلطات ليس مناقضاً للديمقراطية المباشرة، بل على العكس عوناً لها، إنه يعني لامركزية السلطان، إنه يجعل السلطان يراقب

نفسه، يحد من نفسه بتوزيعه في سلطات وليس تركيزه في «سلطان» واحد قد يجعل منه موازياً للسيادة، إن فصل السلطات يضعف السلطان إزاء السيادة.

السياسة شيء عام، ليس ثمة اختلاف على هذا، بمعنى أنها ليست شيئاً خاصاً يخص مجموعة أو فئة أو أفراداً من المجتمع فقط، ليس هذا من حيث وجوب الاهتمام بها والمشاركة فيها، ولكن أيضاً من حيث مجالها، عندئذٍ، منطقياً كل ما هو شيء عام يدخل في مجال السياسة، كما أن الشيء العام لا يمكن حصره في أمور دون أخرى، أو استبعاد أمور بعينها مقدماً، الشيء العام هو كل ما يهم المجتمع في عمومه، قد يكون ذا طبيعة اقتصادية أو اجتماعية، قانونية ترفيهية تربوية خدمية إدارية.. صحية.. إلخ، السياسة ليس لها مجالها الخاص الممكن تحديده مسبقاً، ولهذا هي سياسة، بل مجالها «الشيء العام»، عندئذٍ كل ما يصير عاماً يدخل في اختصاصها، وبالتالي ليس ثمة إمكانية لتحديد مسبق لمجال السياسة، والسياسة تعني بالذات غياب هذه الإمكانية، بل إن التحديد نفسه سياسي، كما ليس من الممكن الاستبعاد المسبق لمسائل على أنها ليست سياسية، لأن هذا الاستبعاد نفسه سياسي، عندئذٍ يمكن أن يطرح سؤال: هل الاقتصاد ليس شأناً أو

شيئاً عاماً؟! ألا يعني الاقتصاد العمل، الأكل، الشرب، الملبس، السكن، الطريق، المستشفى، المدرسة. . . هل ثمة ما هو أكثر عمومية من هذا الشأن؟ أليس استبعاد الاقتصادي إذن موقف سياسي؟ أليس هذا الموقف هو المسؤول عن التناقض العميق الذي يؤزم النظام الجمهوري؟.

لكي نتبين ذلك ننظر في تحديد مفهوم «الجمهورية» في مصطلحه الغربي، المعجم الفني والنقدي للفلسفة - لالاند - يشير إلى أن معنى الكلمة اللاتينية «ريبوبلكيا» حرفياً هو «الشيء العام»، واصطلاحياً تعني التنظيم السياسي للمجتمع، وللشيء العام مقابل الطغيان والملكية، كما تعني بروز ما هو عام في المجتمع، وإن ما هو عام لا يمكن أن يختزل إلى ما هو خاص، الشيء العام يختلف وله وجوده الخاص غير ما هو خاص، والذي يرجع للأفراد المكونين للمجتمع على أساس أنهم أفراد، بينما يرجع الشيء العام إلى المجتمع مأخوذاً ككل.

إن مبدأ الشيء العام هو الشعار الذي رفعته الثورات والحركات المناهضة للملكية وللطغيان، اللذان يعتبران السياسة وبمعنى أدق «الحكم أو السلطان» شيئاً خاصاً بالحاكم «ملكاً أو طاغية»، لكن مبدأ الشيء العام لا يحتمل

تحديد مجاله مسبقاً، بل يعني أن كل ما هو عام سياسة، المعيار، عمومية الشيء وليس غيره، وهذا ما برر الثورة وأسس شرعيتها ضد الملكية والطغيان، وجود الشيء العام يتطلب الإدارة العامة ويناقض الانفراد بالسلطان.

فلماذا يستبعد بعد ذلك الشيء الاقتصادي من الشيء العام ويعتبر شيئاً خاصاً؟.

إن ظهور المجتمع على أنه كيان غير ممكن اختزاله إلى أفراده، وأن للمجتمع، على هذا النحو مصلحة عامة «الشيء العام» والتي ليست بالضرورة مجرد مجموع المصالح الخاصة، مما يعني وجود مصلحة عامة، ومصالح خاصة، والسياسة تتعلق بالشيء العام، بكل ما هو مصلحة عامة في مقابل المصالح الخاصة، فالسياسة إذن شيء عام ترجع لعامة المجتمع، وهذا كما قلنا يمنع أي استبعاد مسبق لموضوع ما من مجال السياسة، معيار المجال السياسي ليس سياسياً، وإلاّ وقعنا في دور منطقي، بل معيارها ما هو عام وما يصير عاماً، كما أن الخاص ليس معياره اقتصادياً بل ما ليس عاماً يكون خاصاً اقتصاداً أو غيره.

لا شك أن بروز المصلحة العامة أو الشيء العام والوعي به والعمل طبقاً له، يعتبر تقدماً وتجاوزاً للمرحلة التاريخية

السابقة حيث الملكية المطلقة أو الطغيان يقومان على أن المجتمع هو «ملكية خاصة» خاصة السلطان أو الحكم، يتوارثه الملك في أسرته كما ورثه عن أسلافه، ولهذا كان يطلق على الناس رعايا الملك أو كما في اللغة الفرنسية «الخاضعين».

غير أن ظهور مفهوم الشيء العام والذي يعني أنه ليس ملكية خاصة لأحد، بما في ذلك، وخاصة الملك، دخل في تناقض مع مفهوم الملكية الذي يقوم في أن الحكم أمر خاص بالملك لا يشارك فيه، وأدى ذلك عبر الصراع مع الملكية إلى بروز الحاجة إلى تنظيم سياسي جديد يتناسب ومتطلبات الشيء العام وإدارته، وهو ما صارته «الجمهورية»، التي ينتخب عامة الناس القيادات الرئيسية فيها ولمدة محددة، لتتولى إدارة الملكية العامة أو الشيء العام، والذي هو ملك الجميع وليس ملك أحد على انفراد، الإدارة هنا تدير ولا تملك، فالشيء العام ملكية عامة، وفي هذا المفهوم للجمهورية، تقترب من المذهب الاجتماعي الذي يقوم هو أيضاً على نفس الأساس، فيه أيضاً إقرار الشيء العام على أنه عام لا يمكن رده إلى مصالح خاصة منفردة، وبالتالي استدعى قيام الدولة بإدارة الشيء العام.

لكن الفرق بين الجمهورية في مفهومها الليبرالي والجمهورية في مفهومها الاجتماعي، يكمن في أن الجمهورية الليبرالية حددت مقدماً الشيء العام واستبعدت منه الشيء الاقتصادي، وهو استبعاد ترجع أسبابه إلى طبيعة الطبقة التي أنجزت الثورة على الملكية، وقصرت وظيفة الدولة على الإدارة السياسية والقضائية والإدارية وحددت مهام محددة لدولة لا تدخل ضمنها الإدارة، الاقتصادية التي ظلت خارج «الشيء العام» إدارة خاصة تخضع للملكية الخاصة، الجمهورية الليبرالية استبعدت الشيء العام الاقتصادي من الشيء العام، فناقضت نفسها وتحولت إلى مؤسسة يغلب عليها الطابع الشكلي.

أما الجمهورية الاجتماعية فإنها تركز أساساً على الشيء العام الاقتصادي وإدارته من قبل الدولة المتصفة إلى حد كبير بالشمولية، لكن ليس هذا عيبها الأساسي، الشمولية ليست في طبيعة الدولة بل في الشيء العام «فهي تعني اتساع مفهوم الشيء العام مما يتطلب دولة شمولية، والشيء العام نظراً لتشابك العلاقات وتداخل المصالح والتطور في مختلف نواحي الحياة صار مجالاً يتسع بإطراد، إذن العيب ليس في أنها شمولية، بل العيب في أنها استبعدت الشيء العام السياسي من الشيء العام، إذا

كان الاقتصادي فيها شيئاً عاماً فإن السياسة صارت شيئاً خاصاً «بالحزب».

هكذا الدولة التي قامت على المذهب الاجتماعي تبينت عيوبها في الجانب السياسي، والدولة الليبرالية تبين قصورها في الجانب الاقتصادي، حيث ظل الاقتصاد ملكية خاصة، السياسي في الدولة الاجتماعية لم يصر شأناً عاماً مما انعكس سلباً على الشيء العام الاقتصادي، والشيء العام الاقتصادي استبعد مسبقاً من الشيء العام في الدولة الليبرالية، مما فرغ الشيء العام السياسي من معناه أو يدخل في تناقض مع إدارة الشيء العام.

الجمهورية الليبرالية والجمهورية الاجتماعية ولدتا في أزمة: الشيء العام السياسي في الدولة الليبرالية يتناقض مع النمط الاقتصادي، والشيء العام الاقتصادي في الجمهورية الاجتماعية يتناقض مع الشكل السياسي للدولة، مما أدى في الحالتين إلى قصور الليبرالية والاجتماعية، وعجزهما عن تحقيق نقلة تاريخية حقيقية تحقق مبدأ الشيء العام، وليس سياسياً فقط كما في الجمهورية الليبرالية، وليس اقتصادياً فقط كما في الجمهورية الاجتماعية، بل شيئاً عاماً سياسياً واقتصادياً، وهذا يستوجب الديمقراطية السياسية

كإطار لإدارة الشيء العام، وحيث إن السياسة ليس لها مجالها الخاص بها، كما لا يمكن استبعاد أي شأن مسبقاً، وحيث إن السياسة تعنى بالشيء العام، فإن أي تحديد للشيء العام هو أيضاً قرار سياسي، عندئذٍ القرار السياسي يستلزم الدولة الديمقراطية التي فيها أصحاب المصلحة التي لا تختزل إلى مصالح خاصة، أي المجتمع في اجتماعه هم الذين يقررون ما هي المصلحة العامة أو الشيء العام ويكلفون من يديره ويحددون أسلوب إدراته، ويراقبون، وهذا يعني أن كل ما يصير عاماً، وكل ما يقرره المجتمع على أنه شيء عام يصير شيئاً عاماً، لا يستبعد من هذا مسبقاً أي مجال، عندئذٍ الدولة تتطابق مع الشيء العام.

لقد أشرنا في تناولنا لفلسفة الاجتماع إلى أن الاجتماع البشري ولد الحاجة إلى التنظيم من أجل تحديد الحقوق والواجبات وتنظيم السلوك الفردي في المجتمع والسلوك الاجتماعي، وتنظيم العلاقات بين عناصر الاجتماع أفراداً أم أسراً أم جماعات صغيرة، بدون هذا التنظيم يصير الاجتماع مستحيلاً. وهذا التنظيم يتطلب أن المجتمع يقنن نفسه ويحدد علاقاته، وواجبات وحقوق أفراده، كما يتطلب صياغة قوانين ومبادىء عامة وقانونية مستقرة نسبياً ومستقلة عن الأمزجة والأهواء والمصالح الخاصة

المتغيرة، وبمعنى عام يتطلب الدولة: فالدولة تعني القوانين والمؤسسات، وتطبيق القانون، وإدارة المؤسسات ومراقبة الانحراف، وجهة يحتكم إليها عند الخلاف، والمشكل في الأمر نراه ليس في الإقرار بضرورة النظام في المجتمع، ووجود القوانين المنظمة والمؤسسات المنفذة أي الدولة ولكن في كيف تتوافق الحرية والنظام؟ كيف لا يعيق القانون الحرية ويظل قانوناً؟ كيف لا تقمع الدولة الحرية وتظل دولة؟ إن المنطق الأساسي في فلسفة السياسة هو: أن الحرية والنظام رغم تناقضهما ضروريان، يؤدي هيمنة أحدهما على الآخر إلى نتائج مدمرة للمجتمع: الغوغائية أو القمع.

المشكل أيضاً يكمن في من يضع القوانين؟ ليس القانون في ذاته عائقاً للحرية ولكن أسلوب وضعه هو العائق.

من يراقب الانحراف؟ من له شرعية الإلزام وفق القانون واستخدام أجهزة الدولة حتى لا تصير الدولة قمعاً للحرية، من يحتكم إليه عند الخلاف؟ وبمعنى أعم فإن المشكلة تكمن في شرعية السلطان، إذ إن شرعية القانون والنظام والمؤسسات وأجهزة الدولة من المخابرات إلى البوليس والجيش تستمد من شرعية السلطان في المجتمع، ولهذا

فإن أهم موضوعات فلسفة السياسة هي البحث في شرعية السلطان، والدولة، أي ما الذي يجعل السلطان شرعياً.

إن ضرورة الحرية والنظام في المجتمع تجعل الدولة الشرعية هي الناتجة عن اتفاق حريات، وأن يكون بإمكان هذه الحريات جعل النظام ـ عبر الاتفاق ـ متوافقاً معها، الاتفاق على النظام لا يتم مرة واحدة وللأبد، ولكنه يتم باستمرار، وهذا أيضاً ما يتطلب الاتفاق على أسلوبه وشروطه.

إن الاجتماع يعني أن كل عضو فيه مشارك ومعني، وهذا يعني أنه بهذه الصفة له أن يتمتع بنفس الحقوق والواجبات التي لغيره من أعضاء الجماعة، إنها حقوق وواجبات المواطنة، والتي هي حقوق وواجبات المواطن بغض النظر عن أي اعتبارات أخرى، إنها تختلف عن الحقوق والواجبات الخاصة التي يختلف فيها المواطنون. إذ إن الاجتماع لا يعطى لأي من أعضائه حقاً أو ميزة عن غيره، وهذا ما يتجسد في مفهوم المواطنة، والحق السياسي والذي يعني المشاركة في «الشيء العام» هو أول هذه الحقوق، فما هو شكل الدولة إذن التي يمكن أن تتيح لكل أعضاء المجتمع المساواة، وتمنع طغيان البعض على

البعض الآخر؟ وهذا بالتأكيد يتطلب البحث في مفهوم العدالة: فما هي العدالة؟ وكيف تتحقق، وما هو النظام الأمثل لتحقيق الحرية والعدالة بين أعضاء المجتمع؟ إن الإجابة هي الشغل الشاغل في فلسفة السياسة.

لا شك في أهمية النظام وسيادة القانون، ولكن كيف يمكن تنظيم الاجتماع وتحقيق العدالة والمساواة مع كفالة حرية النظام؟ لا خير في نظام يقوم على قمع الحرية، لكن لا خير أيضاً في حرية تؤدي إلى الغوغائية ومجتمع الذئاب، النظام مطلب مهم، لكن الحرية أيضاً مطلب لا يقل أهمية ونحن نطلب النظام لتصير الحرية حقاً وليس مجرد قدرة تدمِّر ذاتها، فكيف يمكن التوفيق بين الحياة في جماعة وما تتطلبه من تنظيم وبين حرية أعضاء الجماعة؟ ما هو النظام الذي يكفل ذلك؟ هل يمكن أساساً التوفيق أم أن التضحية بأحد المطلبين ضرورة لا بد منها؟ ثم إن الاجتماع البشري - كما سبقت الإشارة - ولد مصلحة عامة، شيئاً عاماً هي مصلحة كل الجماعة وليست مصلحة أي من أعضائها منفرداً. . فكيف تدار المصلحة العامة أو الشيء العام ووفق ماذا دون أن تتناقض إدارتها مع مفهومها؟.

هذه الأسئلة الأساسية التي تتلخص في الحرية، العدالة

الشرعية، المصلحة العامة، السلطان، القانون. . . إلخ، هي محور اهتمام فلسفة السياسة، إن ظاهرة الاجتماع البشري تطرح على الفيلسوف أسئلة تشغل عقله وتلح عليه طالبة الجواب بغض النظر عن الواقع الماثل أمامه، أو أن الفيلسوف لا يكتفي بملاحظة الواقع فقط، بل يتجاوز الواقع المعاش، إن النظر في الجدران والسقف لا يكفي للحكم على متانة البناء.. هناك الأساس مخفيّاً تحت الأرض، الفيلسوف لا يكتفي بوجود سلطان واقعي ولكنه يسأل من له الحق أن يحكم؟ الأمر الواقع عند الفيلسوف لا يخلق حقاً، قد يكون السلطان واقعياً قائماً على القوة، على الانتخابات، لكن هل هذا يعطيه الشرعية؟ هل السلطان يبرر طريقة الوصول إليه؟ الفيلسوف يهتم بالحق وليس بالأمر الواقع، فهو يبحث عن شرعية الحكم مما يتطلب البحث في الشرعية نفسها، لقد شغل هذا الفلاسفة الإسلاميين كثيراً حالما وقعت الفتنة الكبرى، من له الحق علي أم معاوية؟ ووفق ماذا نصدر هذا الحكم، لقد عرف المسلمون الأحزاب السياسية وازدهار الفكر السياسي عندما كانت أوروبا في عصور الظلام، بل عرفوا مبدأ الجمهورية قبل ظهوره في أوروبا بعدة قرون، لكن أفول الفلسفة حوّل

الصراع السياسي إلى خلافات دينية ومماحكات فركد الفكر السياسي.

إن الفيلسوف يبحث في وفق ماذا يكون السلطان شرعياً ومن يصنع القانون، وهل لصلاحيات السلطان حدود؟ وما هي؟ ومن يحدد هذه الصلاحيات ويحد منها عند التجاوز؟ وما هي واجبات وحقوق المواطنة؟ ومن يحددهما وكيفية كفالتها؟ ومن يراقب كل ذلك؟ ومن له تصحيح الانحراف، وكيف يتحدد الشيء العام أو المصلحة العامة؟ ومن له شرعية إدارتها؟.

بالطبع كل فيلسوف عاش أو يعيش في نظام اجتماعي من المدينة، إلى النظام الملكي إلى الجمهورية الليبرالية إلى الجمهورية الاجتماعية... ولكن طبيعة الفلسفة ألا تسلم أبداً بما هو كائن كما لو أنه ليس في الإمكان إبداع مما كان - أرسطو - ولما كانت أهم مشاغل الفلسفة: الحرية، العدالة، الحق، الخير، فإنه من الطبيعي أن يتساءل الفيلسوف في حضرة أي نظام قائم: هل هذا النظام يحقق الحرية والعدالة ويقيم الحق ويصدر عن شرعية أم أنه غير ذلك؟ وإذا كان غير ذلك فما هو النظام الذي يصدر عن شرعية يمكن فيه للحرية والعدالة أن تتحقق، ويقوم الحق؟ وما هي الشرعية نفسها.

وقد اتجه البحث في هذا إلى اتجاهين:

1 ـ اتجاه عمد إلى تخيل نظام اجتماعي فيه هذه القيم يمكن أن تتحقق، كما فعل أفلاطون في جمهوريته، والقديس أوغسطين في مملكة الله، والفارابي في المدينة الفاضلة، وابن باجه في المدينة الكاملة، وتوماس مور في الأطلنتيك الجديدة، وكامبانيلا في مدينة الشمس، وإتيان كابيه في رحلة إلى إيكاريا.

هذا ما عرف بالطوباويات، الطوباوية هي تصور تنظيم اجتماعي ليس له بعد وجود، بل هو على النقيض من القائم، وقد عاب كثيرون على هذا أنها طوباويات خيالية ليس لها وجود وبالتالي لا قيمة لها، مجرد أحلام إن لم تكن أوهاماً، لكن هذا الحكم جائر، المجتمع الطوباوي المتخيل على هذا النحو يلعب دوراً مهماً في توعية المجتمع الواقعي بمشاكله وعلاقاته الظالمة السياسية والاقتصادية، كاشفاً عما يجب في مواجهة ما هو كائن ليدفع الإنسان إلى طلب الأفضل، وابتغاء العدالة والحرية، بأن يقدم له صورة ولو خيالية عن إمكانية تجاوز الواقع المعاش نحو ما هو أفضل.

بالطبع يمكن أن نشكك في تحقيق الطوباوية كاملة،

وهذا ما لم يهدف إليه صنّاع الطوباوية وإلاّ تحولت إلى إرهاب، إنهم يدركون أن ما يتصورونه ليس واقعاً، ولا يهدفون فرضه على الواقع، لكنه نور يضيء الواقع ليكشف للإنسان حريته وأنه في الإمكان إبداع مما كان.

2 ـ اتجاه آخر عمد إلى دراسة النظم الاجتماعية وأشكال الدولة الواقعية، مقارناً بينها، كما فعل قديماً أرسطو، وهذا ما قاد إلى ما يعرف الآن بالعلوم السياسية حالياً.

الفرق بين فلسفة السياسة والعلوم السياسية أن العلوم السياسية تهتم بما هو واقع معاش من نظم وأشكال دول، بينما تهتم فلسفة السياسة بالمبادىء الأساسية التي تؤسس الدولة والنظام الاجتماعي وبما يجب أن تكون عليه الدولة والنظام السياسي والاجتماعي.

إن العلوم السياسية تقود إلى النسبية، حيث إن لكل نظام سياسي واقعي سلبياته ومشاكله وأزماته، بحيث لا يخلو نظام منها، وأنه إذا أمكنت المقارنة فليست من حيث خلو هذا النظام أو ذاك من السلبيات والأزمات، ولكن من حيث: نسبة السلبيات وعوامل التأزم إلى الإيجابيات ومدى تمكن النظام من إيجاد آلية حل أزماته وتجاوزها قبل استفحالها، ومدى توافر آليات توقع الأزمات والاستعداد

لها حتى لا يفاجأ بها النظام فتشله أو يجد لها حلولاً على حسابه أو تدفعه إلى الانهيار.

معايير تقنية عملية، لا اعتراض عليها إذا كان الأمر يتعلق بالمقارنة فقط بين نظام وآخر، ولكن توافر هذه المعايير في نظام والذي يجعله أفضل من آخر هل تعني شرعية النظام؟ إننا حتى وإن سلمنا مع علماء السياسة بأن السياسة كعلم تهتم بما هو واقعي معاش من أشكال النظم والدول فإن هذا يوقعنا في مأزق يتطلب اللجوء إلى الفلسفة: إذ نحن بين أمرين: إما قبول الأمر الواقع، لأننا باستثناء المعايير التقنية العملية لا نملك معياراً لأفضلية نظام على آخر، وهذا يقود إلى النسبية السياسية، وبالتالي لا حق لهم في تفضيل نظام على آخر ولا شكل دولة على آخر، أو أننا نتجه إلى تفضيل نظام على آخر وشكل دولة على آخر، عندئذٍ المعايير المشار إليها لا تكفي، فعالية النظام لا تعني شرعيته: عندئذٍ يطرح السؤال ولماذا هذا الشكل يفضل الآخر؟ هنا لا مناص من اللجوء إلى قيم أعم وأشمل من كل الأشكال الواقعية للنظم، ليتم على أساسها المقارنة والمفاضلة، وهذا مجال الفلسفة مثلاً: لماذا النظام الديمقراطي يفضل النظام الدكتاتوري أو التوتاليتاري، ولماذا الديمقراطية المباشرة أفضل من غير

المباشرة؟ لماذا النظام الجمهوري أفضل من الملكي؟ عندئذٍ المقارنة والتفضيل تتطلب مبادىء وقيم على أساسها تتم المقارنة والمفاضلة، فالنظام الديمقراطي أفضل من الدكتاتوري لأنه يحقق أكثر العدالة والحرية، ولأنه يستند إلى شرعية يفتقدها النظام الدكتاتوري، والديمقراطية المباشرة أفضل من غير المباشرة لأن فيها الإقرار بالحق السياسي للمواطنين غير منقوص، عندئذٍ تبرز أمامنا مشكلة الحرية والعدالة والشرعية والحق، إذ لا يمكن الحكم بأن هذا النظام يحقق الحرية والعدالة والشرعية... أفضل من ذاك ما لم نفهم ماذا تعني الحرية والعدالة والشرعية والحق، عندئذٍ اختلاف الأنظمة يعكس في الحقيقة اختلافاً في فهم وتحديد مفاهيم العدالة والحرية والشرعية... إذ واقعياً ليس ثمة نظام سياسي اجتماعي... يسلم بلا شرعيته أو أنه يقمع الحرية أو أنه لا يقيم عدالة، عندئذٍ إما الاكتفاء مع العلوم السياسية بالإقرار بنسبية مطلقة في مفاهيم الحرية والعدالة والشرعية... إذ معنى ذلك أنه لكل نظام مفهومه عن العدالة والحرية والشرعية، عندئذٍ يمتنع كل حكم وتستحيل المقارنة والمفاضلة، أو أننا وراء هذا الاختلاف نسعى إلى فهم وتحديد الحرية والعدالة والشرعية في ذاتها، وليس كما يفهم هذا النظام أو ذاك،

لكي نتبين بعد ذلك مدى تحققها، ومدى قرب هذا النظام أو بعده عنها، عندئذٍ نحن في صميم فلسفة السياسة.

إن عيب العلوم السياسية ليس في أنها دراسة ومعرفة بالواقع، فهذا مفيد، ولكن أن تعتقد أنه ليس ثمة قيم ومبادىء وراء الواقع، هذا ليس اختصاصها، وعندما تصدر فيه حكماً تفقد علميتها.

والحقيقة أن العلوم السياسية، مع ادعاءاتها بالعلمية لا تأخذ دائماً بالنسبية السياسية، وإلاّ استحالت وصارت تحصيل حاصل أو مجرد تجميع وتبويب وقائع، وإنما تستند إلى مفاهيم عن الحرية والعدالة والشرعية... والخطورة هنا تأتي أولاً، من أنها تستند في غالب الأحيان إلى هذه المفاهيم كما هي شائعة في المجتمع دون تمحيصها وفلسفتها وتمييز التأثيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية فيها، وثانياً، أنها تستند إليها أحياناً أخرى دون وعي تحت ستار الموضوعية، فهي تقارن بين الدول من حيث الشرعية، لكنها تنطلق من مفهوم عن الشرعية معين، ومن حيث الحرية كمفهوم معين، وعن العدالة من منظور معين، مما أدخل النسبية في العلوم السياسية، فالبعض يفضل هذا النظام والبعض الآخر يفضل نظاماً آخر، ذلك لأن هذه المفاهيم عن الحرية، العدالة الشرعية، تعكس في

غالب الأحيان أوضاعاً اجتماعية واقتصادية مما يشوهها، فالديمقراطي يعتقد في الحرية السياسية والعدالة القانونية لكنه يتجاهل الحرية الاقتصادية والعدالة الاقتصادية، والاجتماعي يعتقد في العدالة الاقتصادية ويتغاضى عن الحرية السياسية، لكن الحرية لا تتجزأ، عندئذٍ هذا المفهوم للحرية أو ذاك هو مفهوم ناقص ومشوه ومثقل بتأثيرات الوضع القائم، ولا ينتج هذا إلا تغليب مفهوم معين على آخر مما يقود إلى الصراع، ويجعل من علماء السياسة أحياناً كثيرة طرفاً في الصراع بين الأنظمة، والذي يطعن في مفهومهم للشرعية نفسها ويشوه العدالة ويقمع الحرية.

ولا يمكن تجاوز هذه الوضعية التي تشوه العلوم السياسية وتطعن في موضوعيتها إلاّ بمحاولة الوصول أولاً إلى فهم الحرية والعدالة والشرعية... في ذاتها مبرأة من التفسيرات الانحيازية، هذه هي الموضوعية وهذه هي مهمة فلسفة السياسة.

صحيح أن الفيلسوف ليس مجرداً تماماً من الأهواء والانتماءات وتأثيرات المجتمع وعوامله الاقتصادية والثقافية والسياسية، فهو إنسان يعيش في مجتمع ويتأثر بما يؤثر في

المجتمع، ولهذا ظهرت، حتى على هذا المستوى الفلسفي، مفاهيم عن الحرية. . . والعدالة. . . والشرعية مختلفة من عصر إلى عصر، فمفهوم أفلاطون عن العدالة غير مفهوم أرسطو أو الفلاسفة الإسلاميين، وهؤلاء عن فلاسفة العصر الحديث والمعاصر، ولكن ميزة الفلسفة كما رأينا القدرة على وضع التراث الفلسفي نفسه موضع سؤال، وإعادة فلسفته، الفلسفة هي وعي الحضارة بنفسها، لكن الفيلسوف أقدر من غيره على تجاوز المعاش، وأقل اهتماماً بالممارسة، وبالتالي أقل تحيزاً، وأكثر اهتماماً بالمبادىء الأساسية، الفلسفة هي التي تمنح حضارة ما مفهومها عن الحرية عن العدالة عن الحق عن الشرعية التي تجسدها الدولة، ولهذا تظهر الدولة في المجتمعات التي تغيب فيها الفلسفة لا لون لها ولا طعم ولا رائحة، إنها في أفضل الأحوال مستوردة على طريقة «مفتاح في اليد» أو سابقة الصنع، هذه هي مشكلة الدولة في الأقطار العربية وفي العالم الثالث عموماً. . . إنها غريبة بملابس وطنية! وهو ما يجعل الحاجة إلى الفلسفة عموماً والفلسفة السياسية خصوصاً، ماسّة لكي يعي المجتمع نفسه ويتجسد الوعي في دولته.

ـ فلسفة الاقتصاد:

يرتبط الاقتصاد ارتباطاً وثيقاً بالحياة، فهو سبيل إدامة الحياة، إنه يعني الموارد التي نعيش عليها، وهو يعني أيضاً تنمية هذه الموارد للتمكن من الإيفاء بتطور حاجاتنا مستقبلاً، وهو يعني حاجاتنا الأساسية من طعام وشراب ولباس وسكن ومواصلات ومدارس ومستشفيات، وهو يعني العمل والإنتاج كما يعني الاستهلاك أيضاً، وهو يعني ما يقوم بيننا في المجتمع من علاقات، ومن اعتماد متبادل بين الكل والأجزاء، وبين أجزاء المجتمع فيما بينها.

نحن لا نعمل لكسب الرزق فقط وإنتاج حياتنا فقط، بل إننا من خلال ذلك ننسج علاقات وندخل في علاقات متشعبة، ولا تقل عنها العلاقات المتشعبة التي ننسجها عند الاستهلاك، مما يعني أن ما هو اقتصادي يمتزج بشكل لا يمكن فصله عما هو اجتماعي، نفسي، بيولوجي، أخلاقي.. الاقتصادي البحت ربما هو وهم بحت.

والاقتصاد قد يعني العبودية، وقد يعني الحرية، قد

يعني الكرامة والعزة، وقد يعني الذل والهوان، ومثلما قد تستعبد الإنسان حاجاته وتذله وتسلب إرادته، فإنها يمكن أن تستعبد أمة بأسرها، وتذلها وترهن قرارها السياسي، وتُكبّل إرادتها، واقع عالم اليوم يشهد على ذلك!.

وإذا كان صحيحاً أن الإنسان لا يعيش ليأكل، وأن الاقتصاد ليس هدف حياتنا، فهو ليس إلاّ وسيلة للحياة، إلاّ أنه من الصحيح أيضاً أننا إن لم «نأكل» لن نعيش!.

قد لا تكون ثمة ضرورة لبيان أهمية الاقتصاد في حياتنا، لأن كل منا يختبر هذه الأهمية يومياً بنفسه، وربما يعاني من أجل ما يشبع حاجاته، ويدرك ضغط الحاجات عليه وسلطانها، وإن كان الاقتصاد ليس هو المحور الوحيد في حياتنا، إلاّ أنه من أهم المحاور التي تبنى عليها الحياة والتقدم والسعادة.. والقوة.

وإذا كانت أهمية الاقتصاد واضحة فيما يتعلق بحاجاتنا المباشرة: من سكن ولباس وطعام ومواصلات، إلاّ أن أهميته لا تقل عن ذلك في نواحي حياتنا الأخرى، فلا ثقافة بدون اقتصاد، ولا مدارس ولا جامعات، ولا فنون ولا مستشفيات، وحتى أداء بعض فرائض العبادة تحتاج إلى قدر من الوفرة الاقتصادية سواء لبناء المساجد أو إعالتها أو أداء فريضة الحج.

ليست هذه الأهمية هي السبب الوحيد في اهتمامنا بالاقتصاد فلسفياً، ولكن أيضاً ما نلاحظه من أن كسب الناس لمعاشهم، إنتاج حاجاتهم، واستهلاكها، صار شيئاً فشيئاً يخرج من أيديهم فرادى ليدخلوا في تبعية متبادلة قرار أي طرف فيها يمس مباشرة، سلباً أو إيجاباً، كل الأطراف الأخرى، مهما كان القرار خاصاً، ابتداءً من الزواج وإنجاب الأطفال إلى اختيار العمل، ونوعية الإنتاج أو الخدمة، إن كل فرد صار مساهماً في مؤسسة تتعقد شيئاً فشيئاً مع تطور وسائل الإنتاج، وتنوع الحاجات، حتى صار الكل يعتمد على الكل، مما جعل ضرورة التنظيم الاقتصادي أمراً لا مناص منه، وجعل شعار الحرية الفردية في الاقتصاد لغواً لا معنى له، إذا كان قرار أي فرد يمس أي فرد فإن القرار لا يمكن أن يكون إلاّ جماعياً أو اشتراكياً.

عندئذٍ تتبدى أهمية التنظيم الذي في إطاره نعمل، ننتج، نتبادل، نستهلك، هذا التنظيم ليس معطى اقتصادياً، ليس نتاجاً تلقائياً لنشاطنا الاقتصادي، إنه تعبير عن إرادتنا، العيش معاً.

إن بروز ضرورة التنظيم هذه تماماً كبروز ضرورة التنظيم

السياسي والذي ليس معطى سياسياً بل نتاج اتفاق إرادة الحياة معاً، لكننا لسنا نحيا معاً سياسياً فقط، إن علاقاتنا الاقتصادية أكثر عينية من علاقاتنا السياسية.

نظراً لهذه الأهمية التي يحظى بها الاقتصاد، كان من الطبيعي أن تجعل الاقتصاد يلفت انتباه الفلاسفة والفلسفة، كما هو الحال في السياسة، إنه ليس من المعقول الإلحاح على أن السياسة شيء عام يتطلب التنظيم، بينما نبقي على الاقتصاد شيئاً خاصاً خارج التنظيم الاجتماعي.

إذا كان كسب الناس لمعاشهم، وإنتاج حياتهم واستهلاك إنتاجهم يدخلهم في علاقات وتبعية متبادلة، تماماً مثل ما أن اجتماعهم يدخلهم في علاقات «سياسية» فهل يترك لكل فرد على حدة يحدد العلاقة التي يشاء وفق ما يشاء فيدخل المجتمع في صراع ونزاع يفقد التنظيم السياسي معناه ويحوله إلى أداة في الصراع؟ أليس من الجائز في هذه الحالة أن تكون القوة هي الفيصل وليس الحق؟ وماذا ينتج عن ذلك؟ ألا نرفض القوة في التنظيم السياسي فكيف نقبلها في الحياة الاقتصادية؟ هل ثمة شرعية يمكن الاستناد إليها في تنظيم العلاقات الاقتصادية كما هو الحال في العلاقات السياسية؟ وإذا كان الجميع

يدرك أهمية النظام السياسي «الدولة» في أي مجتمع فلماذا لا يكون الحال كذلك في موضوع النشاط الاقتصادي؟ وما هي الشرعية التي يمكن أن تنظم على أساسها العلاقات الاقتصادية؟.

لا شك إذن في أهمية الاقتصاد وما يتطلبه من تنظيم، ونظراً لهذه الأهمية، ولأنه أهم من أن يُترك أمره «للاقتصاديين»، كما أن السياسة أيضاً أهم من أن تُترك للسياسيين، ولمّا كانت الفلسفة بحثاً في الحياة ومحاولة فهمها، وفهم ما تحتويه من علاقات وتفاعلات، ونظم، ولمّا كانت هذه الأهمية في حياتنا، فإنه كان لا بد وأن يهتم الفلاسفة بموضوع الاقتصاد، هذا ليس فقط عندما كانت الفلسفة أم العلوم، ولم يكن هناك علوماً متخصصة، بل إنه أيضاً كما ذكرنا، الاقتصاد أهم من أن يترك للاقتصاديين كما أن السياسة أهم من أن تُترك للسياسين، الاقتصادي والسياسي دورهما يأتي بعدما يستقر المجتمع - بشكل أو بآخر - على اختيار نظام - سياسي اقتصادي - وليس في اختيار النظام نفسه، أما الفلسفة فدورها في الاختيار نفسه.

عندئذٍ ليس من المستغرب أن يهتم الفلاسفة بموضوع الاقتصاد قديماً وحديثاً، فيهتم أفلاطون بموضوع الملكية

وما يترتب عليها في المجتمع ملاحظاً تأثيراتها السلبية في المستوى السياسي والعسكري مقترحاً إلغاءها في هذين المستويين وإباحتها فقط لمن لا يعمل لا بالسياسة ولا بالجندية.

وإن تحظى النقود باهتمام أرسطو ملاحظاً إمكانية تحولها من أداة تبادل إلى هدف نفسها أي «فيتيش» وأن يكون كبار الاقتصاد فلاسفة قبل أن يكونوا اقتصاديين، جاءوا إلى الاقتصاد انطلاقاً من وجهة نظر في الحياة وفي المجتمع والحرية والعدالة، وعلى سبيل المثال نورد: آدم سميث، ماركس، مالتوس... ويعيد روسو طرح مسألة الملكية في أصل اللاّمساواة بين الناس، وأن يتسائل برودون عما هي الملكية، وحتى الاقتصاديين المعاصرين، مع ادعائهم البحث الاقتصادي الخالص، إلاّ أن بحوثهم تقوم ضرورة على خلفية «إيديولوجية» يسمون بها وينطلقون منها، وراء كل مدرسة في الاقتصاد وجهة نظر في الحياة والحرية والعدالة والمجتمع، مما يعني أن الاقتصاد لم يتحرر نهائياً من الفلسفة، ولم يصر علماً موضوعياً تماماً، هذا الاعتقاد ليس إلاّ وهماً أو تغطية، لنراجع كتابات أحد المعاصرين «جوزيف شومبيتر» لنتأكد من استمرارية الوجود الفلسفي في صميم البحث الاقتصادي.

لقد حدث، خلال القرن السابع عشر تقريباً، ظهور توجهات إخراج الاقتصاد من دائرة الفلسفة، وقد كان الدافع الأساسي في ذلك ـ إلى جانب أمور أخرى سوف نشير إليها ـ تعقد المجتمعات وتشعب الأمور الاقتصادية العملية، نسبياً أكثر مما كان عليه الحال في الماضي، وظهور مشكلات تتطلب الحل على مستوى المجتمع، مجهودات الأفراد لم تعد تكفي، وهذا برهان على ما سبق وأن أشرنا إلى ضرورة التنظيم، كما أن تكون المجتمع، وظهور الدولة الحديثة مما تطلب نوعاً من التخطيط والتوجيه، والذي لم يعد يكفي فيه مجرد البحث النظري كما هو الحال في الفلسفة، حروب الدولة تتطلب تمويلاً، صناعة السلاح تتطلب الأموال، خزانة الدولة نهمة للأموال، كيف إذن تُدار مالية الدولة؟ وبكفاءة؟ من أين الحصول على الأموال؟ كيف تُجبى؟ كيف تُصرف؟.

لقد أدى هذا الدور ما عرف بالاقتصاد السياسي حسب المصطلح الذي وضعه «أنطوان دومونتكريتيان»، السياسي يعني إدارة والاقتصاد يعني فن، الاقتصاد السياسي يعني فن إدارة مالية الدولة.

مهمة محددة ومحدودة، تقديم النصح للسلطان في

إدارة مالية الدولة وبيان مصادر تمويلها والطبقات الاجتماعية ذات النشاط الكفيل بتوفير موارد الدولة، والتي رأها الفيزيوقراطي في المزارعين والأرض باعتبارها مصدر الثروة.

ثم جرت بعد ذلك محاولات تعميد الاقتصاد كعلم دقيق بادعاء أن له قوانينه الدقيقة التي لا تقل عن قوانين الطبيعة، وإن كنا سوف نناقش هذا الادعاء إلاّ أننا نشير بادىء ذي بدء، إلى أنه إلى اليوم، ليس ثمة اتفاق محدد حول ما هو «اقتصادي» وأن المدارس تتعدد وتتنوع وتتناقض تماماً مثلما تفعل المدارس الفلسفية حول القضايا الفلسفية:

صحيح الكل يتفق ـ وليس الاقتصاديين فقط ـ أنه إذا ارتفعت الأسعار وتباطأ الاستثمار تزداد البطالة، وأن الثروات المنتجة تتضاعف، وأن الأجور تزيد أقل سرعة من الأسعار، الأمر هنا يتعلق بوقائع اقتصادية.

لكن إذا كان من الممكن الاتفاق على عدد كبير من الوقائع التي بدون شك يمكن تصنيفها اقتصادية، إلاّ أن النقاش والجدل فيما هو الاقتصاد يتعدد، هذا الجدل يفسره اختلاف التحاليل التي يستند إليها وطبيعة الاقتصاد نفسه،

بعض الأنشطة خصوصياً اقتصادية، لكن من ناحية أخرى كل واقعة اجتماعية يمكن أن تتسم بسمة اقتصادية، مما يجعل الاتفاق على ما هو الاقتصاد يتطلب أيضاً الاتفاق على ما هو أكثر من الاقتصاد، إن المفهوم الشائع للاقتصاد يعني: الحد من الصرف لتكوين مدخرات، هذا المفهوم المحدد والمحدود يختلف كثيراً عن مفهوم الاقتصاد عند الاقتصاديين، لكن ليس ثمة اتفاق على مفهوم محدد للاقتصاد بينهم، بل عدة مفاهيم يمكن تلخيصها في ثلاث مفاهيم كبرى:

أولاً: الاقتصاد كعلم الثروة:

هذا ما يقدمه آدم سميث في كتابه «ثروة الأمم» والذي صار أساس التحليل في التيار الآخذ به، هذا التيار لا يدرس الخيارات المادية فقط ولكن يدرس أيضاً كل ما يساهم في الإنتاج والتبادل وتوزيع الثروة.

ثانياً: الاقتصاد كعلم يدرس التبادل والاختيارات:

وفي هذا التعريف نفسه نجد اختلافاً:

هناك من يُلح على بعض المفاهيم الرئيسية مثل ندرة الوسائل، وجود رغبات لا محدودة في عالم محدود

والذي يجبر على الاختيار، وهذا هو تعريف الكلاسيك الجدد، وكما يرى و. لانج «الاقتصاد هو العلم الذي يدرس إدارة الموارد النادرة في المجتمع الإنساني، إنه يدرس الأنماط التي يتخذها سلوك الإنسان في ترتيب العالم الخارجي بسبب التوتر الموجود بين الرغبات غير المحدودة والوسائل المحدودة».

وهناك مثل روبانز الذي يرى الاقتصاد كخيارات «فهو العلم الذي يدرس السلوك الإنساني باعتباره علاقة بين الغايات والوسائل النادرة ذات الاستعمال البديل»، لكن هذا التعريف لا يسمح بتميز الاقتصاد عن غيره كالعلم العسكري مثلاً حسب ما لاحظه قوديليير، أنشطة إنسانية متعددة يشملها هذا التعريف مثل فن الطبخ، بل إن الليبراليين المتطرفين (مدرسة شيكاغو) لا يترددون في دراسة «اقتصاد قمع الجريمة» واقتصاد العلاقات خارج الزوجية.

أما سامويلسون فيرى الاقتصاد يبحث في كيف الناس والمجتمع يقرون ـ باستعمال النقود أو بدونه ـ تخصيص الموارد الإنتاجية النادرة للإنتاج عبر الزمن، وكذلك السلع والخدمات المتنوعة، وتوزيع هذه لغايات استهلاكية

حاضراً ومستقبلاً بين مختلف الأفراد والجماعات التي تكون المجتمع.

ثالثاً: الاقتصاد كما لا يمكن فصله عن علاقاته الاجتماعية:

وعلى هذا الأساس يرى ماركس أن الاقتصاد يدرس الأشكال التي وفقاً لها ينتج الناس ويستهلكون ويتبادلون، وتنظيم التوزيع في قلب علاقات الإنتاج التي تسم مجتمعاً ما، إن ما يتوجب على الاقتصاد وفق هذه النظرة ليس فقط تحديد الأنماط الاقتصادية: أجور، أسعار.. بتفسير تكوينها وتنوعاتها بل أيضاً تفسير كيف تتدخل العلاقات الاجتماعية في هذه الآلية.

وهذا ما يجعل ماركس ناقداً للاقتصاد البورجوازي، فهو يعترض على طبيعة التحليلات التي تهمل الأخذ في الاعتبار العلاقات الاجتماعية، وتعتبر الرأسمالية معطى أبدياً، لكن الأخذ في الاعتبار العلاقات الاجتماعية لا يكفي وحده، وهذا ما يجعل ماركس يتوقف عند «النقد».

لقد أوردنا هذه التعريفات على سبيل المثال وليس الحصر، لنبرهن على تنوع وتعدد تعريفات «الاقتصاد» وبالتالي اختلاف ما يقوم عليها، أو يقود إليها، من تحليلات وعلم! إننا في الاقتصاد نجد نفس اختلافات

المذاهب الفلسفية وتناقضها، أليس هناك اقتصاد رأسمالي، وفي داخله أنواع من الاقتصاد والتحليلات والنتائج المتناقضة والمدارس المتصارعة مما لا يتسع المجال هنا لحصره؟.

أليس هناك اقتصاد اجتماعي واشتراكي، وفي داخله تتعدد أيضاً المدارس والتيارات، ثمة أكثر من مائة صيغة للاشتراكية والاجتماعية؟.

وماذا عن تنوع المناهج؟.

مدرسة تنظر إلى الاقتصاد كعلم استنباطي والذي يسمح، ابتداءً من عدد محدود من المفاهيم البسيطة بتكوين الظواهر المدروسة كما عند الفيزيوقراط وريكاردو.

والبعض الآخر لجأ إلى تطبيق المنهج الرياضي على الظواهر التي يدرسها - مثل كورنو، ستانلي، جيفونز ولراس.

ومدرسة أخرى في دراسة الظواهر المتعلقة بتوزيع الثروة لا تعتقد بإمكانية تحديد علاقات كلية وضرورية، وتقتصر على وصف العلاقات التي تختلف حسب الزمان والمكان «المدرسة التاريخية».

أين وحدة الموضوع وأين وحدة المنهج؟.

على ماذا يدل تنوع وتعدد التعريفات للاقتصاد ومدارسه وتياراته؟ على ماذا يدل تنوع المفاهيم والمناهج؟.

إن أي تعريف يقود إلى منهج محدد، وكل منهج يقود إلى تعريف محدد هكذا اختلاف المناهج يقود إلى اختلاف التعريفات، وهذه تقود إلى اختلاف المناهج، وفي كل الأحوال يشير الاختلاف إلى اختلاف المطلق الأصلي.

إن الاقتصاد ليس ظاهرة، يمكن تحديدها بمعزل عن حياة المجتمع وخياراته، ومفهوم للعدالة والحرية والحيز السائد فيه أي إيديولوجيته، عندئذٍ الخيار أمام الباحث إما التسليم بهذه الإيديولوجية، وإما رفضها فيدخل مجال الفلسفة.

إن ادعاء عزل الظاهرة الاقتصادية يقوم على التسليم بالإيديولوجية المساندة ومفاهيم الخير والحرية والعدالة والحق السائدة في مجتمع ما، مهمة الفلسفة هي الكشف عما يسند الظاهرة الاقتصادية، ليس فقط، كما يرى ماركس، تحديد كيف تتدخل العلاقات الاجتماعية في الآلية الاقتصادية، فهذا لا يكفي، إنها ترمي إلى الكشف عنها انطلاقاً من قيم العدالة والحرية والمساواة والحق،

ليست كما هي في مجتمع ومرحلة تاريخية معينة، بل كما يجب أن تكون.

كيف يستقيم ادعاء العلمية والموضوعية في الاقتصاد مع الدعوة إلى كف يد الدولة عن التدخل في الاقتصاد؟ بالعكس لو أخذنا الاقتصاد في حد ذاته فإن الدولة تجعله أكثر فعالية، إنه إذن رأي سياسي في الدولة وفي السياسة وليس حقيقة علمية مجردة، يقوم على وجهة نظر في الحرية والعدالة والمساواة وليس على متطلبات اقتصادية.

وإن كنا لا نناقش أهمية «علم الاقتصاد» في حل المشكلات العملية للحياة اليومية، وتسيير المشاريع، استثمار الموارد وتنميتها، ومن المفيد أن يدرس الإنتاج والتوزيع والاستهلاك، ولكن وفق ماذا يتم الإنتاج والتوزيع والاستهلاك ما هي الأهداف المبتغاة؟ ما هي المعايير التي تحكم هذه العمليات؟ هل نطلبها من الاقتصاد؟ أي من هذه العمليات نفسها؟.

إن هنا دوراً منطقياً واضحاً، ألا يتطلب هذا النظر في الأهداف والمبادىء والمعايير التي تحكم الإنتاج والتوزيع والاستهلاك والتي ليست معايير اقتصادية ولا أهداف اقتصادية، إنها معايير يحددها الهدف الذي نسعى إليه من

خلالها، إهمال ذلك لا يعني عدم وجودها، إنه يعني فقط التسليم بما هو قائم، وليس هذا ما تراه الفلسفة، الفلسفة تسأل: لماذا ننتج حتى لا يكون الإنتاج غاية نفسه فيغرب المجتمع، وعلى أي أساس يتم التوزيع حتى لا يرتب الظلم، وما هو الظلم؟ هل إذا وزع الإنتاج على أساس الملكية لا يرتب ظلماً، وما هي الملكية نفسها؟ وما شرعيتها؟ ألا تستوجب العدالة التوزيع وفق مبدأ أعم من الملكية يستجيب لمطلب العدالة؟ وهل الاستهلاك غاية نفسه؟ نحن ننتج لكي نستهلك حاضراً ومستقبلاً. . ثم ماذا؟ أليس ثمة أهداف تتجاوز الاستهلاك فلا يكون غاية نفسه؟ ألا يرتبط هذا بمعنى الحياة التي نريد؟.

ومن المفيد أيضاً أن يدرس الاقتصاد الثروة، وكيف تصنع ثروة الأمة وما هي عواملها، لكن هذا فقط إذا ظلت الثروة مجردة مأخوذة على أنها ثروة لا أحد، ثروة الأمة، ولكن عملياً الثروة مملوكة، موّزعة، محتكرة، إنها تتحكم في مصائر ناس، وتخلف بؤس البعض، ورفاهية البعض الآخر، وثروة الأمة لا تعني رفاهية كل أبناءها، عندئذٍ لا يكفي إقرار منافع الثروة، بل معرفة شرعية توزيعها، المجتمع الثري لا يعني أن كل أفراده أثرياء، فكيف تتوزع

الثروة بعدالة بين أفراد المجتمع، وما حقيقة مبررات عدم المساواة في الثروة؟ الفلسفة لا تنظر في كيف يكون المجتمع ثرياً، بل كيف يكون عادلاً؟.

لنضرب مثالين يبرهنان على أن إهمال البحث في المفاهيم الأساسية مثل: الحرية، العدالة.. الحق.. ليست موضوعية بقدر ما هو تسليم بإيديولوجية سائدة ورأي فيها لم يناقش.

إن آدم سميث ومن جرى مجراه يعتبر ثروة الأمة هي العمل، الثروة إذن مصدرها العمل، فكيف يبرر الربح والذي ليس عمل بقدر ما هو نتاج ملكية؟ بأي عدالة يحصل العمل على أجرة وهو مصدر الثروة وتحصل الملكية على الربح؟.

لقد فصل الاقتصاد الكلاسيكي قيمة ما ينتجه العمل عن قيمة ما ينتج العمل، فسمى الأول سعراً وسمى الثاني أجرة، وفسر الربح بأنه الفرق بين سعر البيع وتكاليف الإنتاج والعمل، واعتبر هذه الوضعية عادلة! فالعامل يحصل على «قيمة إنتاج العمل» أي على ما يحتاجه العامل لإنتاج قوة العمل، والرأسمالي يحصل على الربح مقابل تشغيل رأسماله، لكن الحقيقة غير هذا، إن العمل ينتج

قيمة أكثر من قيمة ما يحتاجه إنتاج العمل، وهذا الفرق بين قيمة ما ينتجه العمل وقيمة ما ينتج العمل هو الذي يستولي عليه الرأسمالي على أنه ربح، وبدون هذا ليس ثمة فرق بين سعر البيع والتكاليف، فهل هذه وضعية عادلة؟ أليست العدالة هنا من منظور الوضع القائم، ألا تتناقض مع مبدأ أن العمل مصدر الثروة؟ هل هذه العدالة معطى اقتصادي أم اجتماعي؟!.

هل نبرر ما يستولي عليه المالك بأنه حق الملكية، بأنه مقابل تشغيل رأسماله، وبأن المالك يضحي بفرص استثمار أخرى؟ لكن أولاً أي استثمار غير ممكن إلاّ في جماعة إذن أليس للجماعة حق في الرأسمال والذي بدونها ما تكون ولا كان ممكناً استثماره؟ ثم ثانياً: أليس تبرير الملكية هذا مضحكاً إذا أخذنا في الاعتبار تركيز الملكية في أيدي مؤسسات ومستثمرين أغنياء، وإن العمال يضحون أكثر بحياتهم بالعمل أكثر مما يضحّي المستثمرين بأموالهم؟.

وهل نذهب إلى أن الرأسمالي باستثمار أمواله يؤدي وظيفة اجتماعية هدفها خلق فرص عمل؟ لكن هل هدف الرأسمالي خلق فرص عمل أم تحقيق الربح بخلق فرص عمل؟.

إن الإيديولوجيا قائمة في كل مجتمع، تجاهلها لا يعني عدم وجودها، وحتى في أمريكا التي يرى البعض عدم وجود إيديولوجيا فيها، فإن «طريقة الحياة الأمريكية» تقوم مقام الإيديولوجيا.

على كل حال إن دور الاقتصاد في حل المشكلات اليومية واستثمار الموارد وتنميتها لا يلغي دور الفلسفة، إذا راعينا أن كل حل اقتصادي، كل نظرية اقتصادية تستند إلى وجهة نظر في الحياة والمجتمع والعدالة والحرية، إن المسألة في الفلسفة تكون: ما هو الأساس الذي يعتمد عليه في حل المشكلات الاقتصادية للحياة اليومية؟ ما هي المبادىء التي تسير على أساسها المشاريع واستثمار الموارد وتنميتها؟ على أي أساس يتم توزيع الثروة؟ الفلسفة لا تنافس الاقتصاد في مجاله، لكنها بحث في الأسس نفسها التي يتصرف على أساسها الاقتصادي والمبادىء العامة التي تحكم خطواته.

وغني عن البيان أنه في هذا المستوى يختلط ويمتزج السياسي والاقتصادي والاجتماعي في بوتقة الإيديولوجيا، مما يجعل الاقتصادي ـ إن كان نزيهاً ـ في موقف العاجز، وليس ثمة مندوحة عن التفلسف حتى من قبل الاقتصادي

نفسه، إن كثرة من الاقتصاديين ولجوا الفلسفة من باب الاقتصاد.

إن رغم التطور الهائل والتنوع في أدوات التحليل الاقتصادي وغزارة المعلومات الاقتصادية، إلاّ أن هذا يمكن أن يقود إلى تخبط أعمى وحلول عشوائية ارتجالية أو تقوده إيديولوجيا.

فالإنتاج والاستهلاك ليسا اقتصاداً إلاّ في جوانب معينة، إذا أخذناهما في شموليتهما فإنهما يحتويان عدداً كبيراً من المفاهيم الغريبة عن الاقتصاد، مفاهيم مستعارة من التقنية فيما يتعلق بالإنتاج، وفيما يتعلق بالاستهلاك مستعارة من الفسيولوجي وعلم السكان وعلم الأخلاق، وهذه وتلك تحيل إلى غيرها.

حينئذٍ دور الفلسفة لا يزال مهماً في المجال الاقتصادي، وإن كانت هذه الفلسفة لا تهتم بالممارسة اليومية ولا بالمشكلات العملية الجزئية في ذاتها، لأن الفلسفة بطبيعتها بحث في الكلي وعدم الاكتفاء بالظواهر والجزئيات بل الغوص في الجوهر في الأسس.

لقد أشرنا إلى أن كبار ما يعرفون بالاقتصاديين الآن كانوا فلاسفة، بحثوا في الاقتصاد ورأوا فيه رأياً انطلاقاً من فلسفاتهم، فالحرية الفردية التي قادت آدم سميث في بحثه

الاقتصادي، وهاجس العدالة أو النزعة الجماعية هي التي قادت بحوث ماركس، اختلافهما ليس أساساً اقتصادياً، بل في هل ثمة ضرورة لتنظيم العلاقات الاجتماعية الاقتصادية أم لا؟ هل المصلحة العامة مجرد تجمع مصالح فردية أم أنها أمر يتجاوز المصالح الفردية؟ إن رفض الأول قاده إلى «اليد الخفية» والتنظيم قاد الثاني إلى الجماعي.

إن الأسئلة الرئيسية في فلسفة الاقتصاد تتمثل في:

- هل ثمة ضرورة لتنظيم العلاقات الاقتصادية أم لا؟.
- هل هذا التنظيم تلقائي أم إرادي؟
- نظراً للتبعية المتبادلة هل للجماعة حق النظر في قرارات الأفراد الاقتصادية؟
- هل ثمة قوانين اقتصادية كما هو الحال في الطبيعة ليس لنا إلاّ الكشف عنها، وربما تطويعها أم أن هذا القول يخفي مآرب إيديولوجية بتغييب الأسباب أو الأسس الحقيقية لما يدعى أنه قانون طبيعي؟
- ما هي الملكية؟ ما شرعيتها؟ هل هي في طبيعة الإنسان أم مكتسبة كتراث اجتماعي؟ هل هي ضرورية لإشباع الحاجات أم أنها ليست إلاّ وسيلة

يمكن الاستغناء عنها وأن ثمة وسائل أخرى؟

- هل الحرية مناوئة للمساواة؟.
- ما هي العدالة في التوزيع؟ وكيف يمكن إقامة العدالة ومن له حق إقامة العدالة، هل العدالة تتناقض مع الحرية؟
- هل الفروق والتمايز في مستويات الحياة وفي الثروة قدر لا مفر منه؟ وما مصدر هذا التمايز وهذه الفروق؟
- ما هي المساواة؟ وهل يمكن إقامة مساواة بين الناس ومن له الحق في ذلك؟ ألا يدخل هذا الإكراه؟
- هل صحيح أن الإنسان لا يعمل ولا يجد حافزاً إلاّ إذا تأكد من حصوله على مكافأة مادية؟
- هل التناقض بين المجتمع والفرد حقيقي أم زائف؟ وهل نغلب الفرد على المجتمع أم المجتمع على الفرد؟ أم أن ثمة إمكانية لانسجامهما؟ وفي أي نظام يكون ذلك؟
- ما هي الثروة الحقيقية لأمة من الأمم هل الذهب أم البشر؟

- ما هو هدف النشاط الاقتصادي الإنساني؟ وكيف تحدث الاغترابات... اغتراب العمل، اغتراب الملكية...؟
- هل الخبز أولاً والحرية ثانياً أم الحرية أولاً والخبز ثانياً؟ وهل نحن مضطرون إلى التضحية إما بالخبز أو بالحرية؟.

عندما يستعرض أحد الناس هذه الموضوعات قد يذهب إلى أنها نفس موضوعات الاقتصاد السياسي أو الاقتصاد بوجه عام، وقد يتساءل إذن لماذا نسمي هذه فلسفة اقتصاد؟ لماذا لا نحتفظ بنفس الاصطلاح؟.

في هذا الاعتراض بعض الصواب، خاصة في جزئه الأول، وليس كل الصواب، إن الموضوعات المشار إليها تمثل إلى حد كبير موضوعات الاقتصاد السياسي والفكر الاقتصادي عموماً، ولكن ليس لفلسفة الاقتصاد نفس الهدف الذي تسعى إليه ولا الأساس الذي تنطلق منه.

إن الاقتصاد، وقبله الاقتصاد السياسي ينطلق في الغالب من مفاهيم ووجهات نظر في الحرية والعدالة والحق.. مُسلّم بها مسبقاً، بينما الفلسفة هي وضع هذه المُسلّمات موضع سؤال، إن فلسفة الاقتصاد تدرس نفس الموضوعات

التي يدرسها الاقتصاد أو تناولها الفكر الاقتصادي، ولكنها تختلف في المنطلق وفي الهدف.

إن الاقتصاد بالمعنى المفهوم للمصطلح يدعي أنه يدرس النشاط الاقتصادي كما يدرس الجيولوجي تركيب الأرض أو الكيميائي تركيب العناصر، فهو يعتقد أنه يدرس الواقعة الاقتصادية كما هي مستقلة عن أي نظام اجتماعي، غير أن هذا الادعاء ضعيف الحجة، ليس فقط كما أشرنا، تعدد المفاهيم وتعريفات الاقتصاد تشكك في وحدة الموضوع وكذلك اختلاف المناهج يضع وحدة الموضوع موضع سؤال، بل أيضاً إذا كان من الممكن كعالم الطبيعة - كعالم وليس كمواطن - ألا يكون له موقف سياسي فإنه من المستحيل ألاّ يكون للاقتصادي موقف سياسي كاقتصادي قبل أن يكون مواطناً.

إن الفلسفة السياسية والاجتماعية في أي مجتمع، ومهما كانت هذه الفلسفة تؤثر تأثيراً كبيراً جداً فيما يطرح من نظريات وأفكار اقتصادية بحيث إننا، لكي نفهم هذه النظريات، وهذه الأفكار، لا يمكن الاكتفاء بتحليلها في ذاتها ونقدها في ذاتها وكأنها تنجز في فراغ دون الرجوع إلى الفلسفة التي تسندها، إن فهم آدم سميث والليبرالية

غير ممكن إلاّ عبر فلسفة الحرية الفردية، واهتمام النظرية الجديدة التي تركز على سلوك الفرد في ثلاثية الاستهلاك، الطلب والمنفعة لا يمكن فهمها إلاّ على ضوء الفلسفة الليبرالية الفردية، كما أن نظرية العمل ونظرية المنفعة كتفسير للقيمة يبدآن من مسلّمات يمكن أن نقول إنها ذات صلة وثيقة بالنظم الاجتماعية: الأولى هي مسلّمة أن التصرف في الموارد هو ما يجب أن يتخذ كل المجتمع قراره بشأنه، ولهذا ركّزت المدرسة الكلاسيكية على الإنتاج والعرض والتكلفة، والمسلّمة الأخرى تقوم في أن تقديرات الأفراد الذاتية هي ما يجب دائماً أن يسبق أو يصحب العرض والطلب، الأولى تستند إلى مذهب اجتماعي يشير إلى المجتمع والثانية تشير إلى مذهب فردي يشير إلى الأفراد.

ورغم ما تزعمه مدارس المنفعة لنفسها من صلاحية كلية بادعائها أنها تخرج بنظرية في القيمة مستقلة عن أي نظام اجتماعي معين، لكن لا سبيل إلى الشك في أن نشأة مدرسة المنفعة غالباً ما كانت متأثرة أيضاً برغبة في دعم النواحي التبريرية من النظرية الاقتصادية، وهذا يعني أن التغيير في الأفكار والنظريات الاقتصادية يتأثر بالتغيرات الاجتماعية الأعمق، فحين لم يعد في وسع النظرية

الكلاسيكية الوقوف في وجه هجمات حركات الطبقة العاملة الآخذة في النمو ظهرت مدارس المنفعة ومزاعمها.

كما أن الزعم بأن بنيان اجتماعي معين ينبغي النظر إليه على أنه غاية التاريخ هو زعم لا يمكن الدفاع عنه منطقياً خاصة عندما يظهر أن هذا البنيان نفسه يتضمن صراعات حادة بين المصالح وهو ما نجد التعبير عنه في مؤلفات ريكادرو.

كذلك لا يمكن جعل الظروف القائمة مستساغة بمجرد الادعاء بالاستناد إلى قوانين كلية، عندئذٍ كان التراجع عن النظرية الموضوعية في تفسير القيمة مثلاً على أساس كمية العمل، يعني التراجع عن موقف الادعاء بالقوانين الكلية بإدخال نزعة ذاتية، هذه جعلت الاقتصاديين في حل من الاهتمام بنظام اجتماعي معين، ولكن هذا نفسه موقف من النظام القائم.

إن النظريات التي وضعت على أساس وجود أفراد متساوين يمارسون الكد والامتناع ويتحملون المشقة هي نظريات ليس لديها ما تقوله عن التمايز الاجتماعي الحقيقي للأفراد، إنها نظريات صالحة فقط للدفاع عن واقع قائم مما لا تخفي سماته السياسية.

ومع أن اللجوء إلى التفسير الذاتي للقيمة، ونبذ العمل

كتفسير للقيمة، وجه ضربة لادعاءات القوانين الموضوعية والكلية، إلاّ أنه تبين من الصعب جعل النظرية الذاتية في التكلفة سيكلولوجية تماماً، وهو ما تهدف إليه مدرسة المنفعة الحدية، خاصة إذا كان الغرض إيجاد نظام متجانس من التضحية يتضمن «الامتناع»، فالتسوية بين الامتناع من جانب الرأسمالي وبين العمل الذي يقوم به العامل تسوية من الصعب تحقيقها، لذلك تخلصاً من هذه الإشكالية، ظهر اتجاه في هذه المدرسة إلى نبذ الأسلوب القائم على فكرة التكلفة تخلصاً من مشكلة الامتناع عند الرأسمالي وعمل العامل، مما يمثل في جوهره موقف اجتماعي.

ولا تتأثر النظريات والأفكار الاقتصادية بما يحدث في المجتمع الواحد من صراعات ومواجهات، وما يصل إليه من تطور فقط، بل تتأثر أيضاً بما يحدث في مجتمعات أخرى، هكذا يمكن أن نشير إلى الواقع الاجتماعي للاقتصاد السياسي الكلاسيكي حين نشأ في انجلترا وتكاد تنفرد به، لقد كانت انجلترا آنذاك الأكثر تقدماً اقتصادياً، ولكن حالما أخذت مجتمعات أخرى تتطور وتتصنع تنافس انجلترا التي سميت يوماً «ورشة العالم» فإن ذلك انعكس في تغيرات أساسية في النظرية الاقتصادية.

ورغم أن ادعاء وجود قوانين موضوعية كلية ليس صادقاً

كل الصدق، باعتبار أن النشاط الاقتصادي ظاهرة إنسانية اجتماعية لا تحدث إلاّ في جماعة، وبالتالي يمتزج بغيره من مظاهر الحياة الاجتماعية، بحيث من الصعب فصل النشاط الاقتصادي عن ارتباطاته المعقدة بشبكة من العلاقات الاجتماعية بما فيها العلاقات السياسية، وهنا فإن فلسفة الاقتصاد لا تكتفي كما يفعل الاقتصاد بعزل النشاط الاقتصادي عن ارتباطاته الاجتماعية، ربما هذا العزل الذي يجريه الاقتصاد، إن أحسن النية، له ما يبرره علمياً، إذ من الصعب على علم الاقتصاد أن يدرس الظاهرة الاقتصادية دون عزلها، وإلاّ تحولت إلى فلسفة، لكن ما لا يمكن قبوله هو أن الزعم بأن النشاط الاقتصادي المدروس على هذا النحو يوجد حقيقة في الحياة الواقعية، لذلك فإن فلسفة الاقتصاد تطمح إلى دراسة النشاط الاقتصادي في تفاعله الحي مع الحياة الاجتماعية، أو بأدق تعبير مع مكونات الحياة الاجتماعية الأخرى باعتباره أحدها.

وإذا كنا نعتقد أنه من الصعب دراسة الاقتصاد بمعزل عن مكونات الحياة الاجتماعية، مما لا يعني معه هذا العزل أكثر من تيسير الدراسة، وهذا كما أسلفنا له ما يبرره منهجياً، إلاّ إذا كانت محاولة العزل تقوم في الواقع على الإقرار والاعتراف بما لا يصرح به الاقتصادي: أي إقرار

أهداف وقواعد النظام الاجتماعي حيث يحدث النشاط الاقتصادي، ويعتبر النظام القائم مسلمة لا تقبل الشك، ولهذا كما أشرنا في البداية، فإن دور الاقتصادي يبدأ حين يستقر الأمر في المجتمع وتتحد أهداف وقواعد النظام الاجتماعي، بينما يكون دور فلسفة الاقتصاد في تحديد هذه القواعد وهذه الأهداف أو وضعها موضع سؤال إذ بدون هذا لا تقدم على الإطلاق.

وهذا ما يبرر في الغالب عزوف الاقتصاديين عن إدخال معايير قيمية في دراساتهم الاقتصادية، بينما على العكس تماماً تقوم فلسفة الاقتصاد على إدخال المعايير الأخلاقية كلبنة أساسية في تقييم أي نظام اقتصادي، ذلك لأن أي نظام اقتصادي ليس أبداً هدف نفسه، باعتبار أن القيم الأخلاقية وأحكامها هي التي تؤسس أرضية النشاط الاقتصادي وغاياته، أياً كان حكمنا على هذه القيم أو تلك، فتقديس الملكية الفردية قيمة في ظل النظام الرأسمالي، والملكية العامة قيمة في ظل النظام الاجتماعي، وبالتالي ليس صحيحاً أن البحث الاقتصادي يجري مجرداً من النظرة القيمية، ولا يمكن دراسة النشاط الرأسمالي ولا الاجتماعي دون الإلمام بقواعده القيمية، تجاهل ذلك ليس في الحقيقة إلاّ قبولها قبلياً.

كما يلاحظ على الاقتصادي، أنه ينظر إلى المعايير القيمية العامة، نظرة ريبة، إن لم يكن ازدراء، فهو يرفض الحكم وفق معايير الخير والشر، السعادة والشقاء، العدل أو الظلم، كما لا يبدي اهتماماً بالهدف الأقصى للنشاط الاقتصادي، فهو يهتم «بالعائدية»، وهو يدرس النشاط الاقتصادي إجمالاً وفق ما يعتقده من قوانين يدعيها مجردة من أي صفة أخلاقية، كقانون العرض والطلب، أو المنفعة الحدية أو الندرة. . إلخ معتقداً أنه في هذا إنما يفعل ما يفعله الكيميائي في دراسة الكيمياء أو الجيولوجي في دراسة طبقات الأرض، فهو لا يهتم بما ينتج عن العرض والطلب من نتائج «أخلاقية» أو «لا أخلاقية»، بل يهتم فقط بالفعالية وبالنتائج الاقتصادية، فهو مثلاً يذهب إلى أنه إذا زاد الطلب عن العرض زاد سعر السلعة، والعكس صحيح، ولا يهتم بما يرتبط بهذا من خير وشر أو تبذير للثروة، بل يذهب الاقتصاديون عامة إلى أن الاقتصاد صار علماً عندما تحرر من الكيف إلى الكم، بل تطرف حتى أخذ يعبر بالرموز الرياضية محل الكلمات التي بالضرورة تحمل بصمات الحياة الاجتماعية وقيمها، مما يجعل استخدام الرياضة ليست إلاّ المزيد من إخفاء إيديولوجية الاقتصادي تحت ستار علمي.

المشكل ليس في اتخاذ الرياضيات في ذاتها أسلوباً للدراسة والتعبير عن المعادلات. إذا كان الاقتصادي يقر ويعترف بارتكازه على إيديولوجية النظام الاجتماعي القائم أو المطلوب. ولكن المآخذ عليه هو الادعاء بالتحرر من الإيديولوجيات بينما هو غارق فيها.

لكن فلسفة الاقتصاد تهتم بالكيف في دراستها للكم، إن المهم في قانون العرض والطلب ليس النتائج الاقتصادية الكمية البحتة فقط زيادة أو نقصاناً في الأسعار أو في المردود، ولكن فيما يقوم عليه هذا القانون، وما يترتب عنه من «نتائج» أخلاقية: خير أو شر، سعادة وشقاء.

والاقتصادي يرفض أن يأخذ في الاعتبار عند دراسته لموضوعاته الغاية القصوى من النشاط الاقتصادي. فهو لا يطرح السؤال: هل الإنسان في هذا النشاط الاقتصادي أو ذاك أقدر على إشباع حاجاته؟ بل يسأل أي نظام اقتصادي أقدر على زيادة الإنتاج، وبالتالي العائد، وكان الإنتاج يتم في فراغ وبدون هدف اجتماعي، وهذا ما جعل الجريمة، ذاتها، تصير شيئاً فشيئاً مشروعاً اقتصادياً تتم فيه الموازنة بين التكاليف والعائد، عندما يتحرر الاقتصاد من القيم يصير كل شيء ممكناً ومباحاً!.

بينما فلسفة الاقتصاد تنطلق في دراستها من تحديد الغاية القصوى من النشاط الاقتصادي. وتُقيِّم هذا النشاط الاقتصادي على أساس الغاية القصوى، إذ ليس من المقبول اجتماعياً تبرير الوسائل بالغايات، خاصة عندما تكون الغايات نفسها مشبوهة، عندئذٍ العائد لا يكفي وحده، ومهما كان العائد كبيراً لا تصير الجريمة مبررة ولا مباحة.

إذن فلسفة الاقتصاد تدرس الظاهرة الاقتصادية انطلاقاً من قيم أخلاقية ونحو غاية أخلاقية، ولا يعني هذا أيضاً التسليم بالقيم القائمة أو الغايات القائمة، فهذه نفسها موضع بحث ودراسة «لا شك أن صنع مجتمع ينعم بالرخاء يدخل فيه ما هو أكثر من سياسة اقتصادية طيبة، واتخاذ القرارات الطيبة في السياسة الاقتصادية يدخل فيه ما هو أكثر من التحليل الاقتصادي الطيب». إننا نتفق في هذا مع أريك رول كما ورد في كتابه «الفكر الاقتصادي»، وهذا ما يتجاوز الاقتصاد والسياسة الاقتصادية نحو فلسفة الاقتصاد.

ـ فلسفة التاريخ:

معنى مصطلح: تاريخ:

يشير المعجم الفني والنقدي للفلسفة إلى أن أرسطو يرى أن التاريخ مجرد ركام من الوثائق بالتقابل مع التفسير والتنظيم الذي يمكن أن يلحق بها، بينما التاريخ عند بيكون هو معرفة «الفردي» والذي أداته الأساسية الذاكرة، والذي يتعارض مع الشعر الذي أداته الخيال وموضوعه «الفردي» ولكنه وهمي، ومع الفلسفة التي موضوعها «العام» وأداتها العقل، بينما يلح الأنسكلوبيديون على السمة الزمنية للتاريخ، فالتاريخ هو توالي الأحداث على مر الزمان، وعلم التاريخ يدوّن ويضف تلك الأحداث ويرتبها على نحو معين، والمعنى الخاص والشائع في أيامنا هذه هو معرفة المراحل المختلفة المنجزة بالتوالي في الماضي في أي موضوع كان، فنتحدّث عن تاريخ شعب، وتاريخ مؤسسة، وكائن حي، وتاريخ علم وتاريخ لغة.

والواقعة التاريخية هي ما حدثت بالفعل بالتعارض مع ما هو خيالي ولهذا فإن الصفة «تاريخي» تعني الحدوث الفعلي لحدث أو واقعة ما، ولكنها تستعمل أحياناً في معنى يخرج عن معناها، فعندما يصف حدث أو إنجاز بأنه «تاريخي» فإننا يجب أن نعرف أن المقصود ليس وصف حدوثه الفعلي، ففي هذا كل الأحداث وكل الأفعال المتحققة فعلاً تكون تاريخية، مهما كانت بسيطة سلبية أو عظيمة إيجابية من حادث مرور إلى استقلال شعب، ولكن المقصود الإشارة إلى أهمية الحدث أو الإنجاز وسمته الإيجابية، مما لا يستنبط من الصفة التاريخية في حد ذاتها ضرورة.

والتاريخي ليس بالضرورة منطقي، هذه الصفة تشير - كما قلنا - إلى الحدوث الفعلي بغض النظر عن المنطق، بل قد يتعارض التاريخي مع المنطقي مثلاً: حدثان يرتبطان تاريخياً في الواقع وفي الوقائع لكنهما لا يرتبطان منطقياً، ومن الممكن أن حدثين ينطويان على بعضهما منطقياً مع أنهما لا يرتبطان تاريخياً في الواقع وفي الوقائع.

والتاريخية كصفة تصف الحدوث الفعلي تمييزاً عن الإمكان وعن الخيال تختلف عن التاريخية كمذهب، هذا

المذهب يطلق على كل وجهة نظر تذهب إلى اعتبار موضوع معرفي ما نتيجة حالية لتطور يمكن تتبعه في التاريخ، والمذهب التاريخي هذا ينطبق خصوصاً على النظرية التي تذهب إلى أن القانون، واللغات، والأخلاق هي نتاج «خلق» جماعي لاواعي ولاإرادي، والذي ينتهي إلى اللحظة التي يجري فيها تأمله، وبالتالي لا يمكن لا تغييره إرادياً ولا فهمه أو تفسيره إلاّ من خلال دراسته التاريخية، وباختصار يعني هذا المذهب أن الحاضر نتيجة تراكمات ماضية، هذه التراكمات وإن كانت فعل جماعي إلاّ أنه لاواعي ولاإرادي.

التاريخ توالى الأحداث في الزمان، فهو يصف الماضي وأحداثه ووقائعه، وعلم التاريخ يدوّن ويصنّف ويرتّب تلك الأحداث على نحو معين، فالتاريخ يسجّل لنا الأحداث الماضية، والوقائع السياسية والاجتماعية والعلمية، فهو يحدثنا عن المعارك التي حدثت، والأحداث التي وقعت، والهجرات البشرية التي قامت غزواً أو سلماً، والدول والأمبراطوريات التي نشأت، وتلك التي انهارت وأولئك العظام على رأس الحركات الاجتماعية والعسكرية، والأنبياء والمصلحين، وأعمالهم، وتلك الاكتشافات العلمية والجغرافية التي أثرت في مصير البشرية، ويقدم لنا

ما يراه من أسباب وراء المعارك، والانتصار فيها أو الهزيمة، والعوامل التي وراء قيام الدول وانهيار وازدهار الحضارات وأفولها. . .

لو ظل التاريخ على هذا المستوى ما أثار اهتمام الفلاسفة والفلسفة فهو يعني بالماضي، ورغم ما لهذا التدوين من أهمية وفائدة فإنه يتعلق بالماضي، معرفته مطلوبة ولكن ليست ذات أهمية بالنسبة للفلسفة.

إلاّ أن الفيلسوف لا يكتفي بما يورده المؤرخ من تفسير وأسباب وتصنيف وترتيب، فلسفة التاريخ تبدأ حين ننحو إلى تجاوز الأحداث والوقائع الفردية وأسبابها وعواملها المباشرة التي يقدمها لنا التاريخ، إلى التساؤل عما إذا كان ثمة منطق عام وأسباب عامة وراء الأحداث والوقائع الجزئية تبدو هذه من خلالها مجرد حلقات متصلة في كل. . مثلاً يقدم لنا التاريخ معارك الإسكندر الأكبر، ونابليون. . . على أنها تعبير عن طموح شخص وشخصية طاغية، ومعارك المسلمين على أنها انتشار وتوسع، لكن الفيلسوف حين يتأمل في هذا قد يرى غير ذلك، فهو يرى أن نابليون وطموحه وعبقريته العسكرية ليس إلاّ تعبيراً عن روح العالم، إنه ليس إلاّ «روح العالم يمتطي جواداً».

«هيجل» في سعيه لتحقيق مجده الشخصي وطموح العظمة لديه، فهو إنما يحقق غاية تتجاوزه ولا يعيها، إنه مجرد أداة ولادة حضارة جديدة وقيم جديدة، وهكذا انتشار المسلمين مكتسحين انطلاقاً من جزيرتهم حضارات تفوقهم ليس إلاّ ولادة حضارة وقيم جديدة، ليست جيوش المسلمين إلاّ أداتها وإلاّ كيف ينتصر البدو الحفاة، الأقل عدداً وعدة على جيوش الحضارات المتفوقة عليهم تقنياً وعدداً وعدة؟ ببساطة لأن حركة المسلمين تتوافق مع الضرورة التاريخية لولادة حضارة جديدة، وقد يذهب آخرون في تفسيرهم المادي للتاريخ إلى أن جيوش المسلمين أو نابليون والإسكندر.. ليست إلاّ مظاهر تبدلات في قوى الإنتاج والعوامل الاقتصادية.

إن النظر في التاريخ على هذا النحو يعطينا فلسفة التاريخ.

فلسفات التاريخ:

يبدو أنه ليس ثمة فلسفة للتاريخ ولكن فلسفات، وإذا كانت الفلسفة، كما يقال، روح عصرها، فإن هذا القول يصدق خصوصاً على فلسفة التاريخ، إنها تعبر، بحق، عن روح عصرها، عن عقيدته، عن ماضيه وحاضره ونظرته

إلى المستقبل وإلى نفسه، وإلى الحياة، تعبر عن تشاؤمه أو تفاؤله، عن مكانة الإنسان، ومدى تحكّمه في مصيره أو خضوعه، إنها بالضبط مرآة عصرها.

ففي العصر المسيحي حيث تسود عقيدة الخطيئة، وصورة الإنسان المثقل بالذنب، والحياة ليست إلاّ مرحلة انتقالية غير دائمة، عندئذٍ التاريخ هو تاريخ الخلاص أو مسيرة نحو الخلاص، فمعنى التاريخ على هذا إلهي، هذه النظرة التي عبر عنها القديس أوغسطين، سادت العصور الوسطى المسيحية.

وعندما أخذت الدولة الإسلامية تتفكك أوصالها في دويلات متقاتلة متصارعة، وبدأت الحضارة الإسلامية في الأفول، فإن ابن خلدون وهو يعيش هذا الانهيار السياسي، ويعاني الحروب الأهلية والانحدار الحضاري بعد ازدهار، رأى هذا أمراً لا مفر منه، وماذا بالإمكان أمام حكم «البيولوجي»؟ كما أن الولادة تقود إلى الشباب والشباب إلى الرجولة ومن ثم الشيخوخة والموت فإن الحضارة تتبع نفس الطريق، أهذا تبرير أم تعزية أم إعلان العجز عن إيقاف الانهيار؟ ربما هذا كله يعبر عنه ابن خلدون في فلسفته للتاريخ.

وعلى عكس هذا أخذ ينظر إلى التاريخ في عصري النهضة، القرن السادس عشر، والتنوير، القرن الثامن عشر، إن الثورة على الكنيسة والخروج عن سلطانها يعنيان أيضاً تغيراً جذرياً في النظرة إلى التاريخ، ليحل محل مفهوم الكنيسة مفهوم جديد فيه الإنسان هو موضوع التاريخ، والفاعل في التاريخ: المجتمع بنظمه وقوانينه وعلومه وفنونه، وأخذ النظر إلى التاريخ ينحو إلى التشبه بالطبيعة مبتعداً عن النظرة اللاهوتية، لقد نُظر إلى أن سلوك الإنسان على مدى الزمان يكشف عن ثوابت معينة شارك في إيجادها الإنسان من ناحية والطبيعة من ناحية أخرى وتشبه هذه الثوابت قوانين الطبيعة، وكما أن قوانين الطبيعة تكرر نفسها كذلك تتكرر المواقف التاريخية وآثارها بانتظام.

لقد أخذ على التفسير اللاهوتي أنه يضع معنى التاريخ خارج الإنسان، كما أنه لا يؤدي إلى نظرة شاملة للتاريخ لأنه يقتصر على اتباع دين واحد، تلعب فيه الخطيئة والتكفير عن الذنب والخلاص دوراً أساسياً، لكن هذا لا يعني بقية الأديان ولا يهم الحضارات الأخرى، فهو إذن ليس تفسيراً للتاريخ بقدر ما هو تفسير تاريخ معين، ولأن التاريخ صار ينظر إليه على أنه تاريخ الإنسانية يمثل كلاً

ويؤلف وحدة، فهو يقوم في أفعال الناس ومساعيهم وتقدمهم الحضاري، فقد درس فولتير في كتابه «بحث في أخلاق الأمم وروحها» كل الحضارات باعتبارها تتجه نحو تقدم العقل.

هذه الفلسفة للتاريخ تستند إلى:

1 ـ أن التاريخ وحدة واحدة، وتوالي الحضارات يعبر عن وحدة التاريخ الإنساني.

2 ـ أن التاريخ الإنساني هو تطور الإنسانية نحو العقل.

3 ـ أن التاريخ في شموليته تقدم.

إنها تعبير عن صعود الطبقة البورجوازية المتفائلة التي ترى المستقبل أمامها مفتوحاً، وإذا كان التاريخ الإنساني يمثل وحدة، كما يرى هيردر، من الشرق القديم والعصر اليوناني والروماني والعصر الوسيط والحديث، تمثل أطوار حياة الإنسانية في تاريخها إلى المرحلة البورجوازية، فإن فكرة وحدة التاريخ يطلب من ورائها إظهار البورجوازية وريثة كل التاريخ الإنساني، ولما كان هدف التاريخ هو التحقق الكامل للإنسانية، فإن البورجوازية تمثل هذا التحقق، أو كما يذهب فيكو: تاريخ الإنسانية هو تطورها

نحو العقل، فإن البورجوازية تمثل آخر المراحل التي وصل إليها، رغم النظرة الدورية التي يرى التاريخ يخضع لها، فهو يرى أن كل تاريخ، أمة أو شعباً، يمر بمراحل: المرحلة الإلهية، المرحلة البطولية، المرحلة الإنسانية، وإذا كان في كل حالة ينتهي إلى «بربرية المدنية» إلاّ أنه يبدأ العدد، أي تبدأ حلقة جديدة في تاريخ الإنسانية، هل يعني هذا أن المرحلة الإنسانية ـ أو البورجوازية ـ لا يمكن تجاوزها، وأنها يمكن أن تسقط في «بربرية مدنية» لكن لتبدأ من جديد مسيرة تقود إليها؟!.

لقد صارت فكرة التقدم سائدة في تصور التاريخ العام للإنسانية لدى أصحاب نزعة التنوير، التقدم هو القانون الباطني والمعنى الجوهري لتاريخ العالم، ولأن الإنسان عاقل والعقل يدفعه إلى تحسين أحواله وتحقيق الحياة السعيدة فإن التقدم يصير أمراً لازماً، ويتجلى هذا التقدم في تطور العلوم والفنون وتهذيب الأخلاق، وإصلاح القوانين، وانتشار الصناعة والتجارة، وهذه وقائع تاريخية تشهد في صالح دعاة التقدم، ولكن ليس معنى هذا أن مسار التاريخ خط متصل من التقدم، لقد وجدت عصور مظلمة انتشرت فيها الخرافات، وعم القهر والاستبداد، وصارت الأخلاق أكثر وحشية، لكن هذه فترات عابرة،

أما النظرة الشاملة إلى التاريخ في مجموعه، فإنها تُرينا أن التاريخ يمثل تقدم مستمر من الوحشية والهمجية إلى الحضارة من الظلام إلى النور. . هكذا التاريخ كما يراه أصحاب مذهب التنوير سير متواصل في سبيل التقدم كما عرض له كوندرسيه في كتابه «لوحة لتقدم العقل الإنساني»، هذه النظرة سادت عصر التنوير وما عداه من عصور تالية، وفكرة سائدة عند المثقفين عموماً.

إن فكرة التقدم تعني:

- إمكانية تحديد خطط للمستقبل ووضع أهداف للمجتمعات.
- إعطاء تبريرات للحركات الثورية.
- إن للحاضر دوراً بارزاً مهمته دفع عجلة التقدم.
- إن الحاضر يعني أزمة كبرى، إذ ينبغي تصفية النظم التقليدية والقوى المتوارثة ابتغاء تمكين المستقبل من البزوغ.

التاريخ الكلي للإنسانية، العقل، التقدم: إنها مبررات الثورة البورجوازية، وفلسفة التاريخ تجسد وتطلع هذه الطبقة المؤمنة بالتاريخ الإنساني الكلي، وإنها وريثة كل

الحضارات، وليس الحضارة المسيحية فقط، وفي هذا تظهر النزعة الإنسانية البورجوازية، والمؤمنة بالعقل وقدرته، والتقدم كهدف التاريخ، إنها أسلحة فعّالة ضد العهد القديم بما فيه الكنيسة.

لقد وحد هيجل بين التاريخ والعقل، فالتاريخ هو كشف العقل عن مضمونه على مدى الزمان، ولما كانت ماهية العقل الحرية، فإن التاريخ هو تقدم الوعي بالحرية.. هذا التقدم يتحقق في سلسلة من الشعوب التاريخية، لكل شعب صورة للحرية تتلاءم مع عصر معين، وإذا كان التاريخ في كل لحظة حقيقة واقعة، لكنه مع ذلك انتقال، ومعناه لا يتحقق إلاّ بالعملية الجدلية كلها على مدى الزمان.

إن في هذا إقرار بالحضارات الأخرى، وإن لكل شعب صورة للحرية تتلاءم مع عصره، لكن التقدم في الوعي بالحرية يجعل الحضارة الأوروبية آخر مراحل التاريخ، إنه لا يعترف بالحضارات الأخرى إلاّ ليرمي بها خارج التاريخ، حالما تبرز مرحلة الحضارة الأوروبية.

فلسفة التاريخ هذه بدأت تتعرض للنقد، الإيمان المطلق بالعقل في التاريخ والتقدم أخذ يواجه المتاعب، وصار

يتجه نحو تأليه التاريخ بالثقة المطلقة في تقدمه وعقلانيته، وهو ما يعكس ثقة البورجوازية في نفسها، لكن حالما أخذت هذه الثقة تهتز، بتحول البورجوازية من الثورية إلى المحافظة، ولأن مبدأ العقل والتقدم لم يعودا في جانب البورجوازية، أخذ الشك يتسرب في قدرة العقل، وفي المسار التقدمي للتاريخ، يدعمه واقع البورجوازية وممارستها العملية من الاستعمار ونهب الشعوب إلى الاستغلال الداخلي، كما أن صحوة الشعوب جعلت فكرة «وحدة التاريخ» كما وصفها شبينجلر، خرافة.

وتبين للبعض أن التاريخ الذي وضع هيجل فلسفته ليس عملية إنسانية، وإنما إلهية، وموضوعه ليس الإنسان بل روح العالم.. ومن هذا النقد ظهر التفسير المادي للتاريخ، إلى قلب «أو أقام على رجليه» الجدل الهيجلي: التاريخ تاريخ صراع طبقات حول أدوات الإنتاج، أو هو كما في آخر ما استقر عليه ماركس: تناقض أدوات الإنتاج وعلاقات الإنتاج يسير في مراحل جدلية: المشاعبة، العبودية والإقطاع، والرأسمالية، الشيوعية، لن نخوض في التفاصيل، ولا في نقد فلسفة التاريخ هذه، فقد قمنا بهذا في أعمال أخرى، ولكن إذا ألقينا نظرة سريعة على المراحل التاريخية التي ظهرت فيها هذه الفلسفة، فإننا

نجدها قد بلغت تطوراً هائلاً في أدوات الإنتاج والتقنية، والسيطرة على الطبيعة، وأوجدت آلية دقيقة محكمة للبحث والاختراع، في الوقت الذي فيه فكرة التاريخ الكلي تهتز وتتداعى بصحوة الشعوب، ومبدأ التقدم الإنساني يتناقض مع الواقع البورجوازي، والعقل البورجوازي يفقد مصداقيته، ألا يغرينا ذلك بأن نذهب إلى أن البورجوازية باتجاهها إلى التفسير المادي للتاريخ تريد إبدال سيطرة بسيطرة، لقد فقدت مبرراتها المتمثلة في أنها وريثة التاريخ الإنساني وأنها تمثل العقل في آخر مراحل تطوره، وإنها نتاج تقدم التاريخ الكلي وأداته، لكنها تملك السيطرة التقنية، تملك العلوم والمعارف، تملك الإنتاج ووسائله، وهذا ما ليس موضع شك ولا ينازعها فيه أحد، أيكون ـ على هذا ـ ماركس بورجوازياً تنكرت له البورجوازية أو لم تفهمه؟ إن التفسير المادي يقود إلى نفس النتيجة: تناقض أدوات الإنتاج وعلاقات الإنتاج يقود إلى الحضارة الأوروبية، إنها آخر مراحل مسيرة التاريخ، ولهذا ذهب ألبير ألبيرتيني في كتابه «الرأسمالية والاشتراكية» إلى أن الماركسية هي تعبير علمي عن الحضارة الغربية، ولهذا أيضاً استبعد ماركس الحضارات والشعوب الأخرى على أنها خارج التاريخ، أقرّ للحضارة الغربية بنفس الدور

ـ ترقية وتطوير الشعوب الأخرى ـ الذي تزعمه لنفسها، التفسير المادي للتاريخ يتلاءم مع حضارة تقنية مادية.

إن فكرة التقدم لم تعدم أعداء، لقد رأى روسو أن التاريخ اتخذ طريقاً زائفاً منذ أن ترك الإنسان حال الطبيعة التي كان عليها واتخذ طريق المدنية، وتقدم العلوم والفنون لم يؤدِ إلى تحسن الأخلاق بل أدى إلى إفسادها، ولم يؤدِ تقدم نظم الملكية والقانون إلى الحرية والإخاء بل إلى المزيد من التفاوت والقهر بين الناس، لكن مع ذلك يؤمن بإمكان تحقيق الكمال وترتيب الأمور في الدنيا على نحو سليم «مقال في الفنون والعلوم» أصل اللاّمساواة بين الناس.

إن التاريخ على هذا النحو إعادة صناعة «طبيعة الإنسان» التي فقدها بترك حالة الطبيعة، إن هدف التاريخ ليس «التقدم» بل الإصلاح، وفي القرنين التاسع عشر والعشرين ازدادت المعارضة لفكرة التقدم، واتخذ المعارضون من الأزمات العديدة التي وقعت خصوصاً في القرن العشرين دلائل على صواب رأيهم، فأنكروا أن تكون أشكال التطورات الجارية في العالم: سواء زيادة القدرة التقنية أو زيادة التحرر والديمقراطية أو التغيرات الثورية في أحوال الملكية دلائل على تقدم حقيقي، بل أكدوا أنها ستؤدي إلى

الفوضى والمزيد من العبودية والقهر والدكتاتورية، هذه النظرة نجدها مثلاً عند جوزيف دي ماستر الذي هاجم بشدة الثورة الفرنسية وما زعمته من تحقيق التقدم، لكن هذا النقد ظل يعبّر عن أزمة أكثر مما يعبر عن تيار وفي أحيان أخرى يعبر عن حنين إلى الماضي، أو حالات شك في مواجهة الواقع.

هل يعني هذا العرض الموجز لفلسفات التاريخ أنه ليس ثمة فلسفة وإنما فلسفات؟.

إن الفلسفة تعبير عن عصرها، وعي حضارة ما بنفسها وهي بهذا ترتبط بمشاغل العصر واهتماماته، وتتبدى في هذا خصوصياتها: فنقول تفسير مادي للتاريخ، وتفسير لاهوتي، تفسير عقلي أو تفسير مثالي.. أو تفسير اجتماعي، أو فردي... ولكن ما وراء هذه الخصوصية ثمة قضايا لا يمكن لأي تفسير للتاريخ إهمالها مما يعني أن ثمة فلسفة للتاريخ تتعالى على فلسفات التاريخ:

1 - هل الوقائع والأحداث ضرورية الحدوث لازمة أم أنها غير ذلك؟ وليدة الصدفة؟.

وهذا ليس من منظور الحاضر، لأن الحدث التاريخي من منظور الحاضر ليس له إلاّ أن يحدث، وإلاّ ما كان له

أن يكون تاريخياً، ولكن من منظور الماضي نفسه هل كان الحدث من الضروري أن يحدث؟.

يمكن أن تختلف وجهات النظر، وتتنوع التفسيرات لكن لا مجال لإهمال السؤال.

إن الحتمية التي تعزى للتاريخ قد لا تكون إلاّ انطلاقاً من النظر للماضي من جهة الحاضر، عندئذٍ الحدث لا بد وأن يكون قد حدث.

وإذا رأينا أن الأحداث والوقائع في التاريخ وليدة الصدفة، أنف كليوبترا يغير مجراه، فإن التاريخ يتحول برمته إلى مجرد ركام من الأحداث والوقائع لا يفيد الاهتمام بها، وأوضاعه دقيقة واحدة حتى في الإلمام بها.

أما إذا رأينا أن الأحداث والوقائع لازمة الحدوث ضرورية فإن دراسة الماضي عندئذٍ تكون محاولة معرفة ما إذا كان ثمة قوانين وعوامل عامة والتي بناء عليها صارت الأحداث لازمة الوقوع، لأننا إذا أدركنا القوانين والعوامل المحركة للتاريخ الماضي، لا نفهم فقط حاضرنا، باعتباره نتاج الماضي، بل نتوقع أيضاً الحركة المقبلة، لكن البعض قد يرى أنه ليس مهمة التاريخ الكشف عن قوانين كلية أو نظريات يمكن التنبؤ على أساسها.

إن مهمته تحديد ما حدث في الماضي، وهذا يقتضي التركيز على الأحداث الجزئية وخصائصها الذاتية الفردية غير القابلة لأن تتكرر، كما أنه من المستحيل أن ننظر إلى أفعال الفاعلين في التاريخ على أنها مجرد أفعال سلوك قابلة للملاحظة ويمكن ردها إلى عوامل «فيزيائية»، إن على المؤرخ أن يكون قادراً على أن يفهم من «الداخل» الأسباب والأغراض والانفعالات التي عملت في نفوس الأشخاص الذين يدرسهم، ذلك لأن موضوع التاريخ ليس الطبيعة وإنما العقل أو الروح، هكذا يذهب دلتاي، ويندوتو كروتشه.

لكن في هذه الحالة لماذا ندرس التاريخ؟ هل لمجرد معرفة ما حدث في الماضي؟ وماذا يفيد فهم من «الداخل» الأسباب والأغراض والانفعالات التي عملت في نفوس الفاعلين في التاريخ، إذا كانت هذه ذاتية ترتبط بأشخاصها؟.

كما أن ـ من جهة أخرى ـ القول بأن الحدث التاريخي لازم الحدوث يطرح مشكلة «العلّية» في التاريخ، إننا نعرف أن العلّية في الطبيعة تعني: إذا توافرت مقدمات معلومة ترتبت عنها بالضرورة نتائج، لكن في التاريخ الأمر ليس

كذلك، قد تكون المقدمات متشابهة لكنها لا تحدث نفس النتائج، وجود حاكم مستبد مثلاً ولكن لا تحدث ثورة، أو حالة رخاء ومع ذلك تحدث ثورة، إن الفاعل في التاريخ هو الإنسان، وهو حر لا يمكن التنبؤ بسلوكه، أياً كان الحال فإن أي فلسفة تاريخ لا يمكن إلاّ أن تحدد موقفها من هذا السؤال.

2 ـ ويترتب على المسألة الأولى سؤال آخر: هل ما صدق على الماضي يصدق على الحاضر والمستقبل، فالقوانين والعوامل المحركة للتاريخ الماضي لا فائدة منها إلاّ إذا كشفنا أنها تصدق أيضاً على الحاضر والمستقبل.

بالطبع إن الفلسفات التي تنكر وجود مثل هذه القوانين وهذه العوامل لا يعنيها هذا السؤال وإن كانت أصلاً قد أجابت عليه برفضها نفسه، أما الفلسفات التي ترى وجودها فإنها معنية بالبرهنة على صدقها حاضراً ومستقبلاً، لكنها تقع في ورطة بالنسبة لدور ومكانة الإنسان.

3 ـ ما هي هذه القوانين؟ وقد انقسمت المدارس حول هذا السؤال إلى عدة مدارس: فهناك من يرجعها إلى

قوانين جدل الروح «هيجل» أو قوانين جدل المادة «ماركس» وهناك من أرجعها إلى قوانين البيولوجيا «ابن خلدون» أو إلى الإرادة الإلهية «أغسطين». .

4 ـ فهل هذه القوانين محايثة في التاريخ أم مفارقة؟ البعض من الفلاسفة يرجعها إلى منطق محايث في التاريخ «العقل» أو «المادية التاريخية» وهناك من يراها في المجتمع منظوراً إليه ككائن بيولوجي، وهناك من يراها في تحقيق المجتمع لذاته القومية، أو في قوة عليا «الله» مفارقة للتاريخ، أو في العقل المطلق الذي يتبدى في التاريخ «هيجل».

5 ـ والبحث في فلسفة التاريخ لا بد وأن يتطرق إلى الإنسان، وقد تختلف وجهات الفلسفة في النظر إليه: هل هو فاعل أم منفعل؟ هل يصنع أم يتكبد التاريخ؟ وما هو دور الإنسان؟ وهل هو الإنسان الفرد ـ البطل ـ أم الاجتماعي كحركات اجتماعية؟.

إن شخصاً مثل توماس كارلايل يركز على البطل ودوره في حركة التاريخ ـ البطل وعبادة الأبطال ـ بينما يجعل منه هيجل مجرد أداة، الإنسان العظيم هو الذي أفكاره الشخصية طموحاته تتوافق مع الضرورة التاريخية التي

يصبح واعياً بها في وقت يكون فيه الآخرون إما غير قادرين على معرفتها ورؤيتها أو يقاومونها «الناس العظام في التاريخ هم أولئك الذين تشتمل أهدافهم الشخصية على العنصر الجوهري الذي يسند روح العالم، أي الذين تتوافق أهدافهم وطموحاتهم مع أغراض الروح المطلق»، إن عظمتهم تكمن في إدراك الضرورة التاريخية والتوافق معها.

إذن، إذا كان بعض الفلاسفة ينظرون إلى الإنسان الفرد على أنه صانع التاريخ، وأن التاريخ على هذا ليس إلاّ سيرة حياة الأبطال، فإن هناك من يرى الإنسان مجرد أداة، مهما كانت بطولته، ينفّذ غايات وأهداف غير واعٍ بها، كما يظهر ذلك في مذهب الحتمية التاريخية أو الاجتماعية أو البسيكولوجية، أو العقل المطلق أو البيولوجية، وهناك من يرفض هذا التفسير ذاهباً إلى أن التاريخ من صُنع الإنسان، فهو مجال الحرية، وليس مجال الضرورة، وإن كان يختلف عن التفسير القائم على الأبطال، في أن الإنسان هنا منظور إليه كجماعة بشرية تهدف إلى تحقيق ذاتها، مما يجعل البطل ليس بطلاً إلاّ لأنه يخدم الجماعة في سعيها لهدفها.

6 - فهل التاريخ غاية يسعى إليها؟ وهل هذه الغاية محايثة أم مفارقة للتاريخ؟

وتختلف الفلسفات في هذا أيضاً، فهناك من يرى أنه لا غاية للتاريخ، وهذا بالطبع يعدم التاريخ أية فائدة من وجهة نظرهم، فهو مجرد عبث وصدفة محضة لاغاية لها ولا هدف، والبعض الآخر يرى أن لحركة التاريخ غاية وهدف، فهو لا يتحرك عبثاً، والأحداث لا تقع اعتباطاً وإنما نحو غاية، هذه الغاية يراها البعض محايثة في التاريخ «قيام المجتمع الشيوعي» أو مفارقة «تحقق الروح المطلق» أو تحقق إرادة الله.

7 ـ وإذا كان للتاريخ غاية. . فهل ينتهي التاريخ؟

بالطبع أولئك الذين ينفون أن للتاريخ غاية وهدفاً يسعى إليه يكون من المنطقي أن إجابتهم تكون بالسلب لأن وجهة نظرهم تنفي التاريخ أساساً، أما الذين يرون للتاريخ هدفاً وغاية، فإنه من المنطقي أن ينتهي التاريخ حال بلوغ الهدف وتحقق الغاية، مع ملاحظة أن هذا نفسه موضع سؤال: هل يمكن لغاية التاريخ أن تتحقق نهائياً، هل يمكن للتاريخ بلوغ هدفه النهائي؟

8 ـ هل التاريخ يعيد نفسه؟ هل الحادثة التاريخية وحيدة وفريدة أم متكررة؟

يرى بعض الفلاسفة أن الحادثة التاريخية وحيدة وفريدة لا تتكرر. وإذا كان الأمر كذلك فليس ثمة جدوى مطلقاً من دراسة التاريخ، فما جدوى أن نعرف أن نابليون هُزم في واترلو، وان المسلمين انكسروا في بواتييه «بلاط الشهداء».

بينما يذهب فلاسفة آخرون إلى أن الحادثة التاريخية مهما بدت وحيدة وفريدة فإنها تتكرر وان كان بصور مختلفة، فالاستعمار على النحو الذي تم عليه في القرن الثامن والتاسع عشر ربما لا يتكرر، ولكنه يتكرر على نمط آخر، فيحل شكل جديد محل شكل قديم، مع استمرار نفس الظاهرة حين تتوافر شروطها وبالتالي ما نراه من تقدم ليس إلاّ مظاهر خارجية، وكشفنا عن الشروط التي أدت إلى الاستعمار يفيدنا في توقع الاستعمار حالما تتوافر نفس الشروط، لكن من الملاحظ أن هناك شروطاً خاصة هي التي لا تتكرر وتنتهي بنهاية الظاهرة بينما هناك شروط عامة تبقى صالحة حتى مع انتهاء الظاهرة، مثلاً إذا وجدت أمة قوية وأمة ضعيفة فإن هيمنة القوية على الضعيفة تصير ممكنة. . ومهمة فلسفة التاريخ هي الكشف عن الشروط العامة، لكن ربما مع الأخذ بعين الاعتبار أن توافر الشروط لا يجعل الظاهرة لازمة وإنما ممكنة.

9 ـ ثمة مشكلة أخرى تترتب على الكشف عن الشروط وتوقع نتائجها: إن توقع الأحداث في التاريخ يمكن أن يغير من مجرى الأحداث، فتوقعات ماركس فيما يتعلق بانهيار الرأسمالية أدت إلى أن الرأسمالية غيرت من مسارها مما أفشل التوقعات، يؤخذ فشل التوقع في التاريخ أحياناً على أنه خطأ التوقع لكن هذا ليس دائماً صحيحاً، إذ إن فشل التوقع أحياناً يرجع إلى أن التوقع نفسه غيّر من الشروط مما يفشل التوقع، ومعنى ذلك أن التاريخ لا يخضع لقوانين لا يغيّر منها التوقع شيئاً كما هو الحال في الظاهرة الطبيعية، فالظاهرة التاريخية ليست إذن كالظاهرة الطبيعية.

11 ـ هل ثمة تقدم في التاريخ؟ يأخذ بعض الفلاسفة بالتفسير الدوري كما هو عند اليونان أو عند ابن خلدون، بينما يذهب آخرون إلى أن حركة التاريخ في تقدم مستمر، اليوم أفضل من الأمس، والغد سيكون أفضل من اليوم، ولكن في هذا المذهب نلاحظ سمة معيارية وتطلعاً مستقبلياً مضافاً إلى التاريخ.

12 ـ ما هي العوامل المحركة للتاريخ؟ يذهب البعض إلى أنها مادية اقتصادية، التاريخ من وجهة نظرهم تناقض

أدوات الإنتاج وعلاقات الإنتاج، فالمحرك هو تطور أدوات الإنتاج وتخلف علاقات الإنتاج، ولكن في هذه الحالة كيف تتطور أدوات الإنتاج؟ إذا كانت بفعل الإنسان فالتاريخ لا يكون تطور أدوات الإنتاج، وإذا تم هذا التطور خارج الإنسان يصير من اللازم أن يعزى للتاريخ ما يجعله قريباً من اللاهوت.

وبعض آخر يرى أنها عوامل سياسية، وآخرون يرونها في عوامل اجتماعية إذ لا اقتصاد ولا سياسة بدون اجتماع.

وعلى كل حال يجب أن نلاحظ أن أي فلسفة للتاريخ لا بد وأن تتخذ موقفاً في الموضوعات التي أشرنا إليها، مهما اختلفت المواقف، فلسفة التاريخ ترتبط وتترجم مستوى المجتمع الحضاري، ووعيه بحاضره، وتوقعه لمستقبله، ولهذا فإن فترات الازدهار والأمل ترتبط بفلسفة للتاريخ متفائلة، تنظر إلى التاريخ على أنه تقدم نحو الأفضل وهذا ما عبرت عنه فلسفة التاريخ عموماً إبان صعود الطبقة البورجوازية، فهذه كانت تتوقع من المستقبل أكثر وأفضل مما عليه الماضي المتمردة عليه، وتقيم حاضرها بأنه أفضل من ماضيها، أما فترات الركود والانحطاط فإنها تترجم في فلسفات متشائمة، تعي المستقبل على أنه انسداد، وتقدر ماضيها على أنه أفضل

مما تتوقعه من مستقبلها، وهذه إما أنها تحاول جعل التاريخ يكرر نفسه لتعيد أمجادها وازدهار ماضيها، إنها تريد الماضي يتلو المستقبل، أو أنها تجعل للتاريخ نهاية في محاولة لإيقاف حركة التاريخ لأنها لم تعد تتوقع أفضل، كما هي الفكرة الشائعة الآن في أوروبا الذاهبة إلى نهاية التاريخ لتكريس انتصار الرأسمالية، أو أنها تجعله دورياً إذا كان مجدها في الماضي ويصدمها الحاضر، متبنية نظرة نكوصية، حيث لا تأمل من المستقبل شيئاً ولا يرضيها حاضرها، كما حدث في فلسفة التاريخ في أواخر الحضارة اليونانية.

إن تفسير ابن خلدون للتاريخ يرتبط بشيخوخة الدولة الإسلامية وانحطاط الحضارة الإسلامية، ربما كان له تفسير آخر لو ظهر إبان ازدهار هذه الحضارة وقوة هذه الدولة.

إن فلسفة التاريخ هي وعي حضارة ما بنفسها كماضي وحاضر ومستقبل، ولهذا نجدها عموماً:

1 ـ عند ازدهار الحضارة وقوتها، فإنه يتوقع من المستقبل أكثر وأفضل من الماضي والحاضر، عندئذٍ تسود نظرة تفاؤلية للتاريخ، وتظهر فلسفة للتاريخ تأخذ التاريخ على أنه تقدم مستمر نحو الأفضل.

2 ـ عندما يحدث ركود بعد ازدهار وانحطاط بعد تقدم

ويحصل انسداد في حركة المجتمع، عندما لا يكون المستقبل باعثاً على الأمل والتفاؤل، فيشعر المجتمع أنه بلغ حدود قواه الخلاقة، فإنه تسود نظرة للتاريخ تحاول إيقاف حركته باعتبار غايته هي الحاضر ـ كما هو الحال في النظرة الشائعة الآن في أوروبا عند نهاية التاريخ كما عبر عنها فوكو ياما في كتابه: نهاية التاريخ وآخر إنسان ـ وتتميز هذه النظرة، بأن المجتمع، يقيّم حاضره على أنه أفضل من الماضي لكنه لا يتوقع خيراً من المستقبل.

3 ـ أما إذا كان الحاضر سيئاً، والمستقبل لا يبعث على التفاؤل فإنه تسود نظرة نكوصية إلى الماضي، باعتباره أفضل من الحاضر، وأشد يقيناً من المستقبل كما هو الحال في بعض المجتمعات العربية الإسلامية.

إن فلسفة التاريخ وعي الحضارة، المجتمع بنفسه ونظرته إلى ماضيه وحاضره ومستقبله، فهي ليست التاريخ، لأن التاريخ يفسر دائماً انطلاقاً من الحاضر أو المستقبل، التاريخ ليس فلسفة التاريخ لكنه لا يجد شرعيته إلاّ في فلسفة للتاريخ وإلاّ بقي ركاماً من الوثائق، والمعلومات لا حياة فيها.

الملاحــق

ملاحـــق

1 ــ ثبت المراجع العامة:

باللغة العربية

1 ـ عبد الرحمن بدوي، **مدخل جديد إلى الفلسفة.**

2 ـ عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة ج1 ـ ج 2.**

3 ـ تيودور أويزمان، **تطور الفكر الفلسفي.**

4 ـ ويزلي سالمون، **المنطق.**

5 ـ عبد الفتاح إمام، **مدخل إلى الفلسفة.**

6 ـ وليام جيمس، **بعض مشكلات الفلسفة.**

7 ـ هنتر ميد، **الفلسفة أنواعها مشكلاتها.**

8 ـ أرنست كورنو، **أصول الفكر الماركسي.**

9 ـ ريازانوف، **محاضرات في تاريخ الماركسية.**

10 ـ جون كيمني، **الفيلسوف والعلم.**

11 ـ ياسبرز، **نهج الفلسفة.**

12 ـ انجلز، **تعاليم الماركسية**.

باللغة الفرنسية

13 ـ لالاند، **المعجم النقدي والفني للفلسفة**.
14 ـ أميل برييه، **تاريخ الفلسفة**.
15 ـ ج. م. بيزنيه، **تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة**.
16 ـ مانويل دو دياقيز، **معركة العقل**.
17 ـ ريمون بولان، **حرية عصرنا**.
18 ـ بتر سلوتيردجيك، **نقد العقل الكلبي**.
19 ـ الكسندر كويري، **دراسة في تاريخ الفكر الفلسفي**.
20 ـ بول جانيت، **مبحث أساسي في الفلسفة**.
21 ـ راسل، **مشكلات الفلسفة**.
22 ـ ب ـ دوكاسي، **الفلاسفة الكبار**.
23 ـ مونيير، **مدخل إلى الوجوديات**.
24 ـ هيجل، **دروس في تاريخ الفلسفة**.
25 ـ هوسيرل، **أزمة العلوم الأوروبية**.
26 ـ ف. قريقوار، **المذاهب الأخلاقية الكبرى**.
27 ـ بايي، **تاريخ الفكر الحر**.
28 ـ ج. بوفريت، **مدخل إلى فلسفات الوجود**.

29 ـ مانيت، **التاريخ الفكري لليبرالية**.

30 ـ بينا رويز، **منهج فلسفي**.

2 ـ ثبت بالفلاسفة:

ـ أ ـ

انكسمانس : 588 ـ 528 ق. المسيح.

انكسمندر : 610 ـ 547 ق. المسيح.

انبادوقليدس : 492 ـ 430 ق. المسيح.

أفلاطون : 427 ـ 347 ق. المسيح.

أرسطو : 384 ـ 322 ق. المسيح.

أرستبوس : 435 ـ 355 ق .المسيح.

أبيقور : 341 ـ 270 ق. المسيح.

اسبينوزا : 1632 ـ 1677 افرنجي.

الغزالي : 1059 ـ 1111 افرنجى.

الحلاج : 857 ـ 922 افرنجى.

ابن رشد : 1126 ـ 1198 افرنجى.

ابن باجه : 1085 ـ 1109 افرنجى.

الكندي : 803 ـ؟ افرنجى.

أبو نصر الفارابي : 870 ـ 920 افرنجى .
ابن سينا : 980 ـ 1037 افرنجى .
ابن طفيل : ؟ ـ 1185 افرنجى .
ابن خلدون : 1332 ـ 1406 افرنجى .

- ب -

بيرون : 365 ـ 275 ق. المسيح .
بروتاغوراس : 480 ـ 420 ق. المسيح .
بيركلي : 1649 ـ 1690 افرنجى .
برونشفيق : 1869 ـ 1944 افرنجى .
بسكال : 1623 ـ 1662 افرنجى .
برغسون : 1889 ـ 1941 افرنجى .
بيكون : 1561 ـ 1626 افرنجى .
بنتام : 1748 ـ 1832 افرنجى .

- ج -

جوردانو برونو : 1548 ـ 1600 افرنجى .
جاليليو : 1564 ـ 1642 افرنجي .
جورجياس : 480 ـ 375 ق. المسيح .

- د -

ديمقريطس : 460 ـ 370 ق. المسيح.

ديكارت : 1596 ـ 1650 افرنجي.

ديفيد هيوم : 1711 ـ 1776 افرنجي.

- س -

سقراط : 470 ـ 399 ق. المسيح.

سارتر : 1905 ـ 1980 افرنجي.

- ش -

شوبنهور : 1788 ـ 1860 افرنجي.

شلينج : 1775 ـ 1854 افرنجي.

شارل بيرس : 1839 ـ 1914 افرنجي.

- ط -

طاليس : 626 ـ 548 ق. المسيح.

- ف -

فيتاغورس : 550 ـ؟ ق. المسيح.

فولتير : 1694 ـ 1778 افرنجي.

فيخته : 1762 ـ 1814 افرنجي.

- ك -

كومت : 1798 ـ 1857 افرنجي.

كانت : 1724 ـ 1804 افرنجي.

كوبيرنيكوس : 1473 ـ 1543 افرنجي.

كيركجارد : 1813 ـ 1858 افرنجي.

- م -

مين دي بيران : 1766 ـ 1824 افرنجي.

مون لبين : 1533 ـ 1596 افرنجي.

ميكافيلي : 1469 ـ 1527 افرنجي.

ماركس : 1818 ـ 1883 افرنجي.

مونتسكيو : 1689 ـ 1755 افرنجي.

مالبرانش : 1638 ـ 1715 افرنجي.

ميل. ج. هـ. : 1806 ـ 1877 افرنجي.

- ن -

نيتشه : 1844 ـ 1900 افرنجي.

نيوتن : 1643 ـ 1727 افرنجي.

- هـ -

هيروقليدس : أواخر القرن السادس ق. المسيح.

هولدباخ : 1723 - 1789 افرنجي.

هوبز : 1588 - 1679 افرنجي.

هيجل : 1770 - 1831 افرنجي.

هوسيرل : 1859 - 1938 افرنجي.

هيدجر : 1889 - 1976 افرنجي.

- ي -

ياسبرز : 1883 - 1969 افرنجي.

- ل -

لينبتيز : 1646 - 1716 افرنجي.

- ر -

روسو : 1712 - 1778 افرنجي.

- ز -

زينون الرواقي : 336 - 264 ق. المسيح.

- و -

وليام جيمس : 1842 - 1910 افرنجي.

فهرس عام لكتاب
فلسفة الفلسفة

الجزء الأول: ما الفلسفة

ـ 5 ـ

خلاصة

الباب الثاني: عرض فلسفي

ـ 1 ـ

الماهية، الوجود والماهية، الماهية والوجود، الحرية والجبر، الماهية والفلسفة

ـ 2 ـ

الوعي مندمجاً، الوعي متميزاً، الوعي الواقعي، الوعي مشتتاً، الوعي أسيراً، الوعي ثائراً

ـ 3 ـ

التيارات الكبرى في الفلسفة

المثالية، المادية، الماركسية والبراجماتية، الوجودية

***

الجزء الثاني: مباحث الفلسفة

الباب الثالث: مباحث الفلسفة

ـ 1 ـ

مبحث الطبيعة

- 2 -

مبحث ما بعد الطبيعة

- 3 -

فلسفة الإنسان

علم النفس، علم المنطق ، فلسفة الجمال

- 4 -

فلسفة الاجتماع

علم الاجتماع، فلسفة الأخلاق، فلسفة القانون

فلسفة السياسة، فلسفة الاقتصاد، فلسفة التاريخ

***

الجزء الثالث: مشاكل فلسفية

الباب الرابع: مشكلات فلسفية

- 1 -

مشكلة الوجود

- 2 -

مشكلة المعرفة

أعمال أخرى للمؤلف

- في المنفى
- ثلاثي المثالية
- محاضرات في النظرية العالمية الثالثة
- في الحل الاشتراكي
- أخلاق الاجتماع
- نحو تفسير اجتماعي للتاريخ
- محاولة في علم الثورة
- الدين والعقل
- الفوضوية
- تفسير اقتصادي
- مواقف 1
- أدبيات
- مواقف 2
- مواقف 3
- الإسلام ومسألة الحكم
- مدخل إلى الفلسفة، ترجمة وتقديم
- اللعبة الكبرى، مراجعة وترجمة
- فكرة ما عن الجمهورية، مراجعة وترجمة
- قيام وانهيار القوى العظمى، مراجعة وترجمة وتقديم
- رأسمالية واشتراكية، ترجمة وتقديم
- مواقف 4
- مواقف 5 ـ تحت الطبع
- فلسفة الفلسفة ج1.

إن المجتمع الذي تغيب فيه الفلسفة لا يمكن أن يشهد نهضة علمية ولا تقدماً تقنياً، ولا يمكن أن يتمتع بحرية حقيقية. إن الفلسفة تعد الأرض الصالحة للتقدم والتطور، كما تعد العقول القادرة لأن تكنس الخرافات والأوهام، والتسليم بما هو قائم.

يتناول الجزء الثاني من هذا العمل، «مباحث الفلسفة»، حيث يبرز من خلالها فعل التفلسف ابتداء من مبحث الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، وفلسفة الإنسان التي تدرس الإنسان ليس فرداً وليس جماعة، وفلسفة الاجتماع التي تتناول الفلسفة باحثة في اجتماع الناس ومظاهره.



الـدار الجماهيرية
للنشر والتوزيع والإعلان

سرت - ص.ب 921 - مبرق 30098 مطبوعات - ناسوخ 62100 - 054
الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى